VOLUMEN XIII MCMXLVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

MISCELLANEA GUILLAUME DE JERPHANION

I

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1947

ORIENTALIS ARCHAEOLOGIAE

SAGACISSIMO INVESTIGATORI

BYZANTINAE HISTORIAE

IMPIGRO ET VERSATO CVLTORI

MAGISTRO ERVDITO AC BENEVOLO

GVLIELMO DE JERPHANION S. J.

SEPTVAGESIMVM ANNVM AGENTI

PONTIFICII INSTITVTI ORIENTALIS

COLLEGAE ALVMNI AMICI

VBIQVE TERRARVM GRATVLANTES

FAVSTA QVAEQVE ADPRECANTVR

Bibliographie du P. G. de Jerphanion

Publications indépendantes.

Asie Mineure. Carte du bassin moyen du Yéchil Irmaq. Echelle : 1:200.000. Paris, Barrère, 1913. Quatre feuilles de 76 × 56 centimètres.

Une nouvelle province de l'art byzantin : Les Eglises rupestres de Cappadoce. Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, Geuthner, 1925-1936. Deux volumes de texte, in-4° carré, en 4 parties, illustrés. Trois albums de 208 planches in-folio, en phototypie, héliogravure, photolithographie et en couleurs.

Texte. Tome I. Première partie. 1925. LXIV-296 pages, 50 figures.
Tome I. Deuxième partie. 1932. VIII-320 pages, 67 figures.
Tome II. Première partie. 1936. VIII-388 pages, 57 figures.
Tome II. Deuxième partie. 1942. VIII-150 pages, 6 figures.

Planches. Premier Album. 1925. Planches 1 à 69.
Deuxième Album. 1928. Planches 70 à 144.
Troisième Album. 1934. Planches 145 à 208.

Le Calice d'Antioche. Les théories du Dr Eisen et la date probable du Calice. (*Orientalia Christiana,* t. VII). Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1926. Un volume in-8°, 175 pages, 50 figures, 24 planches.

Mélanges d'archéologie anatolienne. Monuments préhelléniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie. (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XIII). Beyrouth, 1928. Un volume grand in-8°, 332 pages, 60 figures, 120 planches.

La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne. Paris et Bruxelles, Van Oest, 1930. Un volume grand in-8°, 332 pages, 60 figures, 64 planches.

La voix des monuments. Etudes d'archéologie. Nouvelle série. Roma, Pont. Istituto Orientale, Paris, Les éditions d'Art et Histoire, 1938. Un volume grand in-8⁰, VIII-332 pages, 33 figures, 48 planches. Ouvrage couronné par l'Académie française.

Studi e scoperte francesi sull' Archeologia e l'arte del tardo impero. (*Quaderni dell' Impero.* Roma e le Provincie, IV). Roma, Istituto di Studi Romani, 1938. In-8⁰, 32 pages, 13 figures, 6 planches.

Les miniatures du manuscrit syriaque n⁰ 559 de la Bibliothèque Vaticane. (*Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi* iussu PII PP. XII, consilio et opera curatorum Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, vol. XXV.) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940. Un volume grand in-folio, VIII-124 pages, 55 figures, 28 planches.

Vieilles croix des Monts du Lyonnais. Les croix de Larajane et autres lieux voisins. Lyon, Séminaire des Missions de Syrie, 1942. Un volume, in-4⁰ carré, VIII-96 pages, 34 figures, 8 planches en phototypie.

Le Missel de la Sainte-Chapelle à la Bibliothèque de la Ville de Lyon. (*Documents paléographiques, typographiques, iconographiques,* publiés par la « Société des Amis de la Bibliothèque de Lyon », fasc. XIII). Lyon, 1944 [paru en 1945-47]. Un volume in-4⁰ carré, 88 pages, XXXII planches en héliotypie et une en couleurs.

Les Eglises orientales. (*Le Témoignage chrétien,* série amplifiée). Xavier Mappus, Le Puy [1945]. Un volume in-12, 48 pages.

Travaux extraits de recueils de mémoires et publiés aussi à part.

Mémoires faisant partie des *Mélanges de la Faculté Orientale de l' Université Saint-Joseph de Beyrouth,* (grand in-8⁰) :

Inscriptions d'Asie Mineure (*Pont, Cappadoce, Cilicie*). 1908. 43 pages. (En collaboration avec le P. Jalabert).

Taurus et Cappadoce, 1911. 46 pages, 8 planches. En collaboration avec le P. Jalabert).

Ibora-Gazioura ? Etude de géographie pontique. 1911. 22 pages.

Notes de géographie pontique. Kainochorion. Pédachthoë. 1912. 10 pages, 2 planches.

Inscriptions byzantines de la région d'Urgub en Cappadoce. 1913. 96 pages.

Inscriptions de Cappadoce et du Pont. 1914-1921. 24 pages.

Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'Iconographie chrétienne. 1922. 56 pages, 7 figures, 3 planches.

Le Soultan Khan de Palas. Correction à M.U.S.J., t. XIII. 1931. 6 pages, 1 figure, 1 planche.

Inscriptions grecques de la région d'Alishar (*Asie Mineure*). 1935. 29 pages, figures.

Bulletins faisant partie de la série des Orientalia Christiana publies par le Pontificio Istituto Orientale de Rome (in-8°):

Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine. (*Or. Chr.,* t. XI, 3). 1928. 64 pages.

Bulletin d'archéologie chrétienne, byzantine et slave. (*Or. Chr.,* t. XX, 2). 1930. 57 pages.

Bulletin d'archéologie chrétienne. III. (*Or. Chr.,* t. XXVIII. 2). 1932. 107 pages.

Bulletin d'archéologie chrétienne. IV. (*Or. Chr.,* t. XXXIV, 2) 1935. 87 pages.

(Depuis, ces Bulletins ont été continués dans la revue Orientalia Christiana Periodica. — Voir ci-dessous).

L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes (*Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* Serie III, Vol. III, fasc. IV). Roma 1932. Grand in-4°, 26 pages, 23 figures.

Les églises rupestres de Cappadoce et la place de leurs peintures dans le développement de l'iconographie chrétienne. (Extrait du « *Bulletin de la Commission des Monuments historiques* », XXVIII, fasc. 82. 1934). Bucarest, 1936. Grand in-4°, 41 pages, 85 figures.

Articles.

1902-1903

L'algèbre de la logique. (*Etudes*, t. 93, 1902, pp. 818-837 ; t. 94, 1903, pp. 383-401).

1907-1909

Un pays de Troglodytes. (*Etudes,* t. 113, 1907, pp. 705-714).

Les églises souterraines de Gueurémé et Soghanle en Cappadoce. (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1908, pp. 7-21).

Deux chapelles souterraines en Cappadoce. (*Revue archéologique,* 4e s., t. XII, 1908, pp. 1-32, 3 planches).

Two New Hittite monuments of the Cappadocian Taurus. (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* t. XXX, 1908, pp. 42-44, 2 planches).

La carte d'Asie Mineure au 1 : 400.000 de R. Kiepert. (*La Géographie,* t. XIX, 1909, pp. 367-376).

A propos de l'inondation de Tokat. (*Cosmos,* févr. 1909, pp. 206-210, 231-235).

Recension de Ramsay and Bell. *The Thousand and one Churches.* (*Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, t. IV, 1909, pp. x-xvi).

1910-1911

Bulletin d'histoire byzantine. (*Etudes,* t. 125, 1910, pp. 541-551).

Hittite monuments of Cappadocia. (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* t. XXXII, 1910, pp. 168-174, 6 planches).

Notes de Géographie et d'Archéologie pontiques. (*Byzantinische Zeitschrift,* t. XX, 1911, pp. 492-497).

La Géographie humaine. (*Cosmos,* mai 1911, pp. 521-573).

1912

Les églises de Cappadoce. (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1912, pp. 320-326).

Rapport sur une Mission d'étude en Cappadoce. (*Bulletin de la Société française des fouilles archéologiques,* t. II, 1912 pp. 44-46).

La date des peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce. (*Revue archéologique,* 4e s., t. XX, 1912, pp. 236-254, 7 figures. — Communication présentée au XVIe Congrès des Orientalistes, Athènes, 1912).

1913

Rapport sur une (deuxième) *Mission d'étude en Cappadoce.* (*Bulletin de la Société française des fouilles archéologiques,* t. III, 1913, pp. 31-51, 3 planches).

Le nimbe rectangulaire en Orient et en Occident. (*Etudes,* t. 134, 1913, pp. 85-93).

Lettres de Turquie. Constantinople sous la menace des Alliés. (*Etudes,* t. 134, 1913, pp. 164-167).

Lettres de Turquie. Les puissances et la Turquie. (*Etudes,* t. 134, 1913, pp. 473-491).

Chronique d'Orient, dans la *Revue de l'Art Chrétien,* t. LXIII, 1913, pp. 194-200.

1914

La région d'Urgub (Cappadoce). (*La Géographie,* t. XXX, pp. 1-10).

Une chapelle cappadocienne du X[e] siècle. (*Revue de l'Art Chrétien,* t. LXIV, 1914, pp. 153-157, une planche en couleurs).

Deux ouvrages sur l'art du moyen âge en Orient. (*Etudes,* t. 139, 1914, pp. 75-80).

1919

Le développement iconographique de l'Art Chrétien. (*Bessarione,* t. XXXV, 1919, pp. 42-66).

Sur un passage singulier de l'« Historia Ecclesiastica » du Pseudo-Germain. (*Bessarione,* t. XXXV, 1919, pp. 146-154).

La Légion d'Orient. (*Etudes,* t. 158, 1919, pp. 312-335).

1920-1921

Une ancienne reine de l'Adriatique. Ravenne. (*Etudes,* t. 163, 1920, pp. 439-458).

Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne? (*Recherches de science religieuse,* t. X, 1920, pp. 358-367).

Choses d'Orient. Sur l'antique Byzance. (*Etudes,* t. 166, 1921, pp. 351-364).

Recensions de Vincent et Abel, *Le sanctuaire de la Nativité;* Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik;* Grossi-Gondi, *Trattato di Epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. VII, 1914-1921, pp. 411-422).

1922-1923

Les dernières découvertes dans la Rome souterraine. (*Etudes,* t. 171, pp. 59-80).

Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie. (*Biblica,* t. III, 1922, pp. 444-445).

Notes d'archéologie. Le chapiteau théodosien. (*Bessarione,* t. XXXVIII, 1922, pp. 112-134).

La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien. (*Etudes,* t. 174, 1923, pp 26-51).

Recensions de Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus 503 (976);* Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France, L'art religieux de la fin du moyen âge en France,* 2^e ed.; Millet, *L'ancien art serbe. Les églises.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. VIII, 1922, pp. 452-461, 473-474).

1924

Le cycle iconographique de Sant'Angelo in Formis. (*Byzantion,* t. I, 1924, pp. 341-366).

Un coffret italo-byzantin du XIII^e siècle. (*Mélanges Schlumberger,* t. II, 1924, pp. 416-424, 3 planches).

D'ou vient l'écart entre la Pâque des Orientaux et celle des Latins. Brève histoire du comput pascal. (*Etudes,* t. 179, 1924, pp. 129-155).

Recension de Grégoire, *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. IX, 1924, pp. 447-452).

1925-1926

Epiphanie et théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien. (*Etudes,* t. 182, 1925, pp. 5-26).

L'Orient aux origines de la Renaissance italienne. (*Etudes,* t. 184, 1925, pp. 184-196).

Une nouvelle fondation romaine. L'Institut pontifical d'archéologie sacrée. (*Etudes*, t. 186, 1926, pp. 218-223).

A travers la Turquie nouvelle. Constantinople. Asie Mineure. Angora. (*Etudes*, t. 186, 1926, pp. 427-449, 587-608).

Recensions des *Mélanges Schlumberger, Byzantion*, etc. (*Orientalia Christiana*, t. IV, 1925, pp. 252-269) ; Strzygowski, *The Origin of Christian Art* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. X, 1925, pp. 226-230) ; Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. VII, col. 623-694 (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XI, 1926, pp. 389-393).

1927-1928

The Antioch Chalice : ist date and symbolism. (*Thought*, t. 1, New York, 1927, pp. 621-636, 3 planches).

Le congrès des Etudes byzantines à Belgrade (11-16 avril 1927). (*Etudes*, t. 191, 1927, pp. 462-473).

La Turquie sur la voie du progrès. (*Etudes*, t. 193, 1927, pp. 76-93, 192-206).

A propos du « Calice d'Antioche ». Art chrétien primitif ou art byzantin? (*Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, pp. 145-173. Communication présentée au Congrès byzantin de Belgrade).

1929-1930

Au cœur de l'Asie Mineure. La Turquie d'hier et la Turquie d'aujourd'hui. Les églises rupestres de Cappadoce. (*La Géographie*, t. LII, 1929, pp. 54-75. Conférence faite à la Société de Géographie).

Icone du Musée Chrétien d'Athènes. (*Byzantinische Zeitschrift*, t. XXX, Festgabe A. Heisenberg, 1929-1930, pp. 608-612, 2 planches).

A quand le millénaire de Virgile? (*Etudes*, t. 202, 1930, pp. 591-594).

« Lux ex Oriente ». Réflexions au sujet d'un livre et d'une date. (*Etudes*, t. 203, 1930, pp. 5-22).

La voix des monuments. Archéologie et histoire de l'art. (*Etudes*, t. 204, 1930, pp. 641-664).

Lettre à M. Frédéric Macler, au sujet d'un nouveau « calice d'Antioche ». (*Revue des Etudes arméniennes*, t. X, 1930, pp. 133-138).

La vraie teneur d'un texte de saint Athanase rétablie par l'épigraphie. L'« Epistula al monachos ». (*Recherches de science religieuse,* t. XX, 1930, pp. 529-544).

Le « thorakion », caractéristique iconographique du XI^e siècle. (*Mélanges Charles Diehl,* t. II, 1930, pp. 71-79).

Le trésor de Putna et les peintures de Cappadoce. (*L'art byzantin chez les Slaves.* Premier Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij, 2^e partie, 1930, pp. 310-314, une planche).

1931

La chronologie des peintures de Cappadoce. (*Echos d'Orient,* t. XXX, 1931, pp. 5-27. Communication présentée au Congrès byzantin d'Athènes, 1930).

Sous le ciel de Grèce. Autour du Congrès byzantin d'Athènes. (*Etudes,* t. 206, 1931, pp. 320-329).

La « Vie de Porphyre de Gaza » par Marc le diacre. (*Orientalia Christiana,* t. XXII, 1931, pp. 170-179).

Les inscriptions cappadociennes et le texte de la « Vita Simeonis auctore Antonio ». (*Recherches de science religieuse,* t. XXI, 1931, pp. 340-360).

Histoires de saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines du moyen âge. (*Byzantion,* t. VI, 1931, pp. 535-558).

Le « Calice d'Antioche » à l'exposition d'art byzantin. (*Byzantion,* t. VI, 1931, pp. 613-621).

Recension de Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XV, 1931, pp. 302-308).

1932

Encore les inscriptions cappadociennes et le texte de la « Vita Simeonis auctore Antonio ». (*Recherches de science religieuse,* t. XXII, 1932, pp. 71-72).

Calcul de la férie pour une date donnée du calendrier julien. (*Orientalia Christiana,* t. XXVI, 1932, pp. 145-153).

Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne. (*L'Antiquité classique,* t. I, 1932, pp. 9-24).

1933-1934

A travers les anciennes forteresses d'Asie Mineure. (*La Géographie,* t. LX, 1933, pp. 285-305. 12 figures. Conférence faite à la Société de Géographie).

Recensions de Albert Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie ;* Rudolph Riefstahl, *Turkish Architecture in Southwestern Anatolia.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XVII, 1933-1934, pp. 226-236).

1935

L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen âge en Orient. (*Mélanges Lambros,* Athènes, 1935, pp. 403-416).

Les inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'Empire grec de Nicée. (*Orientalia christiana periodica,* t. I, 1935, pp. 239-256).

Sampsôn et Amisos. Une ville à déplacer de neuf cents kilomètres. (Même revue, pp. 257-267).

La date du couronnement de Romain II. Les inconvénients d'un alinéa mal placé. (Même revue, pp. 490-495).

La formule magique « Sator arepo » ou « Rotas opera ». Vieilles théories et faits nouveaux. (*Recherches de science religieuse,* t. XXV, 1935, pp. 288-325).

Encore la formule « Sator Arepo ». (*Les Etudes classiques,* t. IV, 1935, pp. 438-440).

Projet de publication d'un choix d'inscriptions grecques chrétiennes. (*Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare,* t. IX, 1935, pp. 129-136. Communication présentée au Congrès byzantin de Sofia).

1936

La date des plus récentes peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce. (*Orientalia christiana periodica,* t. II, 1936, pp. 191-222, 4 planches).

Une nouvelle méthode en Géographie historique ? Dazmana-Dazimon ? Même revue, pp. 260-272).

Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine. V. (Même revue. pp. 453-483).

Dazimon n'est pas Tukhal. (Même revue, pp. 491-496).

Contribution à l'histoire du « Sacramentaire Léonien ». Son influence sur un monument de Ravenne. (*Recherches de science religieuse*, t. XXVI, 1936, pp. 364-366).

1937

Sur une question de méthode. A propos de la date des peintures cappadociennes. (*Orientalia christiana periodica*, t. III, 1937, pp. 141-160).

Le cinquième Congrès international des Etudes byzantines. (Même revue, pp. 279-288).

Bulletin d'Archéologie chrétienne, byzantine et slave. VI. (Même revue, pp. 600-654).

La treizième métropole du patriarcat d'Antioche. (Même revue, pp. 661-665).

Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne. (*Analecta Bollandiana*, t. LV, 1937, pp. 1-28. Communication présentée au Congrès byzantin de Rome).

Osservazioni sull'origine del quadrato magico « Sator arepa ». (*Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, serie III, t. XII, 1937, pp. 401-404).

A propos des nouveaux exemplaires, trouvés à Pompéi, du carré magique « Sator ». (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus*, 1937, pp. 84-93).

Du nouveau sur la formule magique « Rotas opera » (et non « Sator arepo »). (*Recherches de science religieuse*, t. XXVII, 1937, pp. 326-335).

1938

Observations sur le « Menologium Graecorum » et ses multiples tirages. (*Orientalia christiana periodica*, t. IV, 1938, pp. 195-271).

Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine. VII. (Même revue, pp. 521-576).

Le Congrès international d'Archéologie chrétienne. (Même revue, pp. 597-602).

L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien. (*Nouvelle revue théologique*, t. LXV, 1938, pp. 257-283).

L'origine copte du type de Saint-Michel debout sur le dragon. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus, 1938, pp. 367-381, 3 figures).

1939

Un nouveau manuscrit syriaque illustré de la Bibliothèque Vaticane (Vat. Syr. 559). (*Orientalia christiana periodica,* t. V, 1939, pp. 207-222, 4 planches).

In Memoriam. S. A. R. le Prince Jean Georges de Saxe. Le Professeur Paul Collinet. Même revue, pp. 235-241).

Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires. (*Mélanges syriens* offerts à Monsieur René Dussaud, t. I, Paris 1939. pp. 297-312, 3 planches).

La question du Cénacle. A propos de livres récents. (*Nouvelle revue théologique,* t. LXVI, 1939, pp. 461-464).

La véritable interprétation d'une plaque aujourd'hui perdue de la chaire d'ivoire de Ravenne. (*Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* t. XIV, 1939, pp. 29-46, 12 figures).

L'influence de la miniature musulmane sur un évangéliaire syriaque illustré du XIII^e^ siècle (Vat. Syr. 559). (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1939, pp. 483-508, 8 figures).

Recension de Alba Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche Pugliesi.* (*Archivio storico per la Calabria e la Lucania,* IX, 1939, pp. 399-411).

1940-1942

Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine. VIII. (*Orientalia christiana periodica,* t. VI, 1940, pp. 140-197).

L'excursion en Calabre et dans les Pouilles. (*Atti del V Congresso degli Studi Bizantini,* 2^e vol. pp. 566-599, XII planches).

La croix d'Herculanum ? (*Orientalia christiana periodica,* t. VII, 1941, pp. 5-35).

Le symbolisme funéraire chez les païens et les chrétiens. A propos d'un livre récent. (Même revue, t. VIII, 1942, pp. 443-457).

1943-1944

Traces d'influences orientales dans les manuscrits illustrés de la Bibliothèque de Lyon. (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1943, pp. 177-193).

Sur l'église de Saint-Siméon Stylite au Djebel Semʿân (*Orientalia christiana periodica,* t. IX, 1943, pp. 203-211).

Recensions de Louis Bréhier, *Le style roman.* (Même revue, t. VIII, 1942, pp. 501-502); Sauvaget, *Alep* (*En terre d'Islam.* 1943, pp. 186-188); Carcopino, *Le Maroc antique,* (Même revue, 1944, pp. 151-155); Aubert, *L'architecture cistercienne en France* (*Cité nouvelle,* 1944, pp. 467-468).

1945-1946

Les anciennes églises de Rome, vues par M. Emile Mâle (*Orientalia christiana periodica,* t. XI, 1945, pp. 223-226).

Un curieux chapiteau du Baptiste au musée de Lyon. (*Miscellanea Giovanni Mercati,* t. V. = *Studi e testi,* t. 125, 1946, pp. 61-68. 4 planches).

Recensions de Mouterde, Poidebard, *Le limes de Chalcis* (*En terre d'Islam,* 1946); Demangel, *Contribution à la topographie de l'Hebdomen ;* Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale ;* Buchthal, *A Hand list of illuminated Oriental christian manuscripts,* (*Orientalia christiana periodica,* t. XII, 1946, pp. 394-5, 397-9).

De 1928 à 1936 collaboration à l' « *Enciclopedia Italiana* ». (Articles sur l'art chrétien, sur l'art et l'archéologie de l'Asie Mineure et de la Syrie).

Sur quelques inscriptions d'églises de l'époque byzantine

Sur une stèle de Tatar Keui, l'ancienne Séleucie de Phrygie, sur les confins de la Pisidie, a été lue l'inscription suivante, plusieurs fois rééditée depuis sa publication par M. Anderson en 1897, en particulier par M. Buckler qui en a donné une photographie, et par MM. Hondius et Crönert dans le *Supplementum epigraphicum graecum* en 1932 (¹):

✠ Ἐγὸ Ἠοάνης ὐκοδομήσας τὸ ναὸ τοῦτον | κὲ δῆδο τὸν κὲ τὸ κοράφην τὸ λακ[ά]νο ἔχον | ἀναλῦσε τὸν λόγο μου ἤνα π[ρόσοδον] πάρῃ | τὴν ἐκλησήαν ἧς τὴν ἡμέραν [κρίσεως ? ἐ]κήνη || ἤνα ἔχῃ τὴν δήκην μετὰ τ[ὸν ἅγιον] Πρό | δρομον ✠.

Cette inscription, visiblement de basse époque, a de quoi déconcerter au premier abord quiconque l'aborderait avec les seuls souvenirs de la grammaire classique ou de la κοινή, ou même des altérations courantes auxquelles doit être habitué un épigraphiste, fût-il novice; car ici la mesure lui paraîtra comble: non seulement il faut rétablir maintes formes orthographiques si l'on veut reconnaître à peu près la morphologie du grec régulier, mais il faut penser à telles structures morphologiques propres au grec moderne, et, même ces opérations faites, il reste une part appréciable à l'incorrection pure

(¹) ANDERSON, *Journal of Hellenic Studies*, XVII (1897), 417, n. 19; BUCKLER, *Journal of Roman Studies*, XVI (1926), 89, n. 220, et pl. XIII; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Journal du Min. de l'Instr. publique*, 1902, 411-412, n. 2; *Supplementum epigraphicum graecum*, VI (1932), n. 180. En outre (je cite de seconde main) : BURESCH, *Aus Lydien*, 172; A. KÖRTE, *Inscr. Buresch*, 36, n. 63.

et simple et au solécisme. Mais on peut, avec de l'attention, restituer à peu près tout avec certitude, et ce texte difficile n'est aucunement un texte désespéré.

Notons d'abord quelques traits constants de la graphie, si capricieuse qu'elle soit, adoptée par notre lapicide. Il use régulièrement, et dès les mots du début, de l'o pour ω, et à plusieurs reprises, dans les désinences, pour -ον, bien qu'il écrive ailleurs cette désinence complète. Mais, pour le dernier point, il faut y regarder de plus près: en réalité τὸ ναὸ τοῦτον avec la chute du ν final de l'article devant la consonne continue est régulier en grec moderne parlé (il n'y a pas chute du ν dans l'accusatif ναό, qui ne le comporte pas); on aurait dû avoir, pour la même raison, τὸ λόγο, l'accusatif λόγο commençant lui aussi par une consonne continue; d'autre part, dans la suite de l'inscription, on trouve plusieurs accusatifs, tels ἐκλησήαν, ἡμέραν, δήκην, πρόδρομον (ne disons rien de l'adjectif ἅγιον qui figure dans une partie restituée), où est maintenu dans la désinence le ν classique que la déclinaison moderne, celle de la langue parlée, s'entend (puisque c'est elle, et non la langue « officielle », qui a été suivie d'abord), n'y introduit pas.

Notre lapicide emploie, sauf dans le verbe ἔχειν, le κ au lieu du χ (κοράφην dérivé de χώρα, λακάνο pour λαχάνων). Il recourt, ce qui est trop fréquent dans le grec de basse époque pour qu'on puisse s'en étonner, à la pratique, voire à l'abus de l'iotacisme, et cela dès le début, où Ἡοάνης est mis pour Ἰωάν(ν)ης (ce nom propre est fréquemment écrit dans les textes épigraphiques avec un seul ν), ὑκοδομήσας pour οἰκοδομήσας, comme plus loin δήδο pour δίδω (la forme qu'a gardée le grec moderne au lieu de δίδωμι), ἥνα pour ἵνα, ἐκλησήαν pour ἐκ(κ)λησίαν (encore un mot souvent tracé dans les inscriptions sans que la consonne soit doublée), ἧς pour εἰς, [ἐ]κήνη pour ἐκείνη, δήκην pour δίκην, les graphies étaient interchangeables pour traduire la commune prononciation. Pareillement, et d'accord avec la prononciation d'aujourd'hui, la diphtongue αι est remplacée par le son ε qu'elle rend: κέ = καί, ἀναλῦσε = ἀναλῦσαι. Il n'y a pas lieu d'insister sur le diminutif χωράφιν (écrit, on l'a vu, κοράφην) pour χωράφιον, la substitution de la désinence -ιν à -ιον, comme de -ις à -ιος, étant fréquente bien avant l'époque de notre inscription.

Quant à la construction ἔχον ἀναλῦσε, à lire ἔχων ἀναλῦσαι, ce tour n'est pas identique, mais analogue à la formation du parfait composé dans le grec moderne, avec cette différence que l'on emploierait aujourd'hui, au lieu de ἀναλῦσαι, une forme ἀναλύσει (remplaçant le subjonctif aoriste ἀναλύσῃ), alors que la langue commune aurait voulu dans ce sens le participe aoriste ἀναλύσας, au lieu du temps composé qu'elle ignore.

Le subjonctif πάρῃ est, note M. Crönert, l'aoriste d'un verbe παίρνω = πέρνω, substitut de πείρω (qui fait aussi ἐπάρην), mais pourrait l'être aussi bien de l'ancien παρίημι, dont le sens est plus satisfaisant ici (on sait que les verbes en μι ont disparu du grec moderne, mais il en subsiste des temps débarrassés de cette désinence, et d'ailleurs notre inscription n'est pas proprement un texte « moderne », bien plutôt est-elle un spécimen hybride, et passablement incorrect, d'une langue de transition). Le complément, qui n'est plus représenté sur la pierre que par une trace de l'initiale π, a été complété par une heureuse conjecture de M. Buckler π[ρόσοδον], que peut-être, suivant le type d'accusatifs néo-grecs en -ο adopté presque partout par le lapicide, il y aurait lieu de corriger en π[ρόσοδο]; τὴν ἐκ(κ)λησίαν, à ce compte, ne peut plus être que le sujet, et l'accusatif (avec sa désinence ν héritée du grec classique) constitue un solécisme évident. Le « jour » pour lequel le donateur sollicite un appui auprès du saint Précurseur est manifestement le « jour » par excellence, le grand jour, celui du jugement; M. Crönert est tout à fait dans la ligne en proposant la précision κρίσεως, mais si l'absence de lacune sur la pierre ne permettait pas de lui trouver une place le sens n'en serait aucunement modifié.

Reste une difficulté dans l'expression τὸ κοράφην (χωράφιον) τὸ λακάνο, où les deux derniers mots sont à lire τῶν λαχάνων, mais n'auraient pas dû perdre le ν final, en particulier dans le substantif qui est suivi d'une voyelle (car il arrive à la langue populaire, fût-ce devant une consonne continue comme λ, de laisser tomber le ν de l'article même au génitif pluriel, bien que celui-ci, en théorie, doive le garder); il ne faut pas céder à la tentation de corriger en τῷ λαχάνῳ, avec un singulier pour le pluriel, car l'emploi du datif (qui, d'ailleurs, de toute manière, surprendrait ici) a disparu quasi totalement de la langue moderne et devait donc, dans une inscription dont

l'évolution vers ce type nouveau est si marquée, être déjà en voie de disparition, s'il n'est pas dès ce moment éliminé tout à fait; il s'agit d'un petit terrain annexe, où pourra être assurée par une culture modeste la subsistance du desservant, et que Jean a donné en même temps que l'église, construite en l'honneur de saint Jean Baptiste, le Précurseur (son patron céleste), pour obtenir, par le mérite de cette action pieuse, un heureux passage dans l'éternité et la justification (δίκην) au jour du jugement. Le texte peut donc être rétabli en langue commune (quant à l'orthographe) et traduit ainsi:

Ἐγὼ Ἰωάν(ν)ης οἰκοδομήσας τὸν ναὸν τοῦτον καὶ δίδω τὸν (= αὐτὸν) καὶ τὸ χωράφι(ο)ν τῶν λαχάνων ἔχων ἀναλῦσαι τὸν λόγον μου ἵνα π[ρόσοδον] πάρῃ ἡ ἐκ(κ)λησία εἰς τὴν ἡμέραν [κρίσεως ἐ]κείνη ἵνα ἔχῃ τὴν δίκην μετὰ τ[ὸν ἅγιον] Πρόδρομον.

« Moi, Jean, ayant bâti ce temple, je le donne et (avec lui) le petit terrain aux légumes, ayant dégagé ma parole (= accompli mon vœu ou acquitté ma dette), afin que cette église (me) permette le passage au jour (du jugement), afin qu'elle ait (ou qu'elle procure, on attendrait la première personne, " afin que j'aie ") la justice (= la justification) à la suite du saint Précurseur ».

Les obscurités, on le voit, ne sont pas toutes supprimées, mais on peut tenir pour assuré le sens général, et il ne manque pas d'intérêt.

***

L'inscription désigne l'église fondée par Jean tantôt par ναός, tantôt par ἐκκλησία. Ce dernier mot, écrit avec deux κ ou avec un seul, est naturellement fréquent dans l'épigraphie des églises. Ναός ne doit pas surprendre davantage: c'est le terme dont, après les Septante, le Nouveau Testament use d'une manière habituelle pour désigner le temple du vrai Dieu à Jérusalem, et au sens spirituel le « temple » de Dieu qu'est le chrétien quand la grâce habite en lui, ce qui devait faire oublier que ναός, proprement l'« habitation » divine (de ναίω, habiter), avait appartenu d'abord au vocabulaire du culte païen; il n'est pas rare dans les inscriptions chrétiennes, quoique moins largement attesté qu'ἐκκλησία. Comme dans l'Ecriture, il alterne avec οἶκος (τοῦ Θεοῦ), ou avec ὁ ἅγιος τόπος;

mais la pratique chrétienne donne à l'usage de ces deux termes un développement intéressant en leur attribuant comme déterminatif, aussi volontiers que le nom de Dieu, celui du ou des saints à qui l'église est dédiée, et le classement de ces emplois fournirait matière à un chapitre assez nourri dans un travail épigraphique, comme celui dont je ne puis, en ce court article, qu'effleurer la documentation. D'autres vocables ont pris une place aussi grande dans cette terminologie, μαρτύριον (comme en latin *martyrium*, l'église dédiée à un martyr dont elle conserve le tombeau, la *memoria*, ou les reliques); ἱερόν qui, malgré l'emploi qu'en fait le Nouveau Testament, n'a guère trouvé accueil dans la langue chrétienne, plus reservée à l'égard de ce mot hérité aussi des païens qu'à l'égard de ναός ; δόμος, etc. Parfois on se contente d'une désignation fort vague, comme ἔργον, qui peut recevoir comme complément au génitif le nom du titulaire, ou même ce génitif se présente seul comme complément d'un substantif sous-entendu, de même que nous dirions Saint-Pierre ou Saint-Jean sans avoir besoin d'exprimer « l'église de ... ». Je voudrais seulement noter quelques exemples de termes demeurés plus rares ou laissant entendre des résonances inattendues, renvoyant pour le classement complet à une étude ultérieure.

A Kafer (Kapra ?), dans le Djebel Druze, M. M. Dunand a relevé l'inscription suivante:

> ☩ Τοῦτον τὸν ἅγ(ιον) μάγαρον ἀνέγιρ(εν) τῷ ἁγίῳ | [Σε]ργίῳ Βάρεκος Θεοδώρου τ(οῦ) Ἰωάννου. Θεόδωρος | [...]αίου τοῦ Σίλα ὑπὲρ ἀφέσ(εως) ἁμαρτίων (¹).

L'inscription est dans un rectangle à queue d'aronde; le mot Θεόδωρος, que M. Dunand rejette à la fin, est dans la queue d'aronde de droite à la suite de Ἰωάννου; il est donc plus naturel de penser qu'il commence la deuxième phrase comme sujet d'un verbe sous-entendu (il n'y a pas de place suffisante pour l'exprimer, semble-t-il, dans cette partie effacée au début de la 3ᵉ ligne avant le génitif dont subsistent seulement les dernières lettres et qui nommait le père de Théodore avant de nommer son grand-père Silas). Le Barékos fils

(¹) M. Dunand, dans *Mélanges Dussaud*, II, p. 559, n. 235, avec figure; cf. *Revue des Etudes grecques, Bulletin épigraphique*, 1940, p. 232, n. 189.

de Théodore est aussi mentionné sur une inscription dédicatoire du même lieu, où le complément précisant le monument fondé est sous-entendu : ☩ Βάρεκος Θεοδώρ(ου) ἔκτισεν | ἀπὸ θημηλίων, « Barékos, fils de Théodore, a fait faire (ce monument) depuis les fondations » (1); le second Théodore qui, d'après ce qui subsiste de son ascendance (le nom terminé en... αίου n'est sûrement par celui de Jean), n'est pas le même que le père de Barékos (Théodore est un nom assez répandu pour être porté par plusieurs personnes dans la même localité, même peu importante), a eu lui aussi dans la réalisation une part que le texte ne précise pas, nous savons seulement que, comme beaucoup d'autres fondateurs qui ont tenu à le déclarer dans leurs inscriptions dédicatoires, il espérait obtenir par cette œuvre pie la rémission de ses péchés. La dédicace à saint Serge, comme dans d'autres textes épigraphiques (il est, avec saint Georges, un des saints en l'honneur de qui nous en connaissons le plus), n'a rien que d'attendu dans une contrée où le martyr saint Serge de Resapha (Sergiopolis) et son compagnon de passion saint Bacchus sont particulièrement honorés. Nous traduirons donc sans difficulté spéciale : « Barékos, fils de Théodore, fils de Jean, a élevé (mot à mot, a suscité) ce saint *mégaron* pour saint Serge. Théodore, [fils de...?], fils de Silas, pour la rémission de ses péchés ».

Le mot qui donne à cette inscription un intérêt tout spécial, plus encore que l'emploi d'ἀνέγ(ε)ιρεν dont il y a d'autres exemples, est le nom de μάγαρον, par lequel elle désigne l'édifice sacré. Μάγαρον, doublet de μέγαρον, est connu non seulement par des textes littéraires (des puristes comme Ménandre ou Aelius Dionysius précisent que μάγαρον est le vrai mot, non μέγαρον, pour nommer le lieu où sont conservés les objets sacrés, peut-être des mystères éleusiniens, comme le croit Paul Foucart (2), peut-être des Thesmophories), mais par des inscriptions : une inscription (païenne) d'Abdère (3), deux inscriptions latines de Porto qui désignent une partie du temple isiaque, l'une par *magarum*, l'autre par *megarum* (4);

(1) M. DUNAND, ibid., avec figure.
(2) *Les mystères d'Eleusis*, p. 406.
(3) *Bull. de Corresp. hellénique*, 1938, p. 51-54.
(4) C. I. L., XIV, 18-19.

l'inscription de Kafer est un témoin de plus dans le dossier de la double expression. Quant au sens de μέγαρον, on sait que dans la langue homérique ce mot désigne tantôt une partie d'une demeure (spécialement une grande salle), tantôt le « palais » dans son ensemble (dans cette acception, il est le plus souvent au pluriel); mais il est employé, en particulier, pour désigner dans divers cultes païens un lieu de culte, soit l'ἄδυτον où étaient rendus les oracles, soit des cryptes sacrées (voir les références rassemblées par M. Louis Robert (¹) à propos d'un autel païen de Thessalonique où il propose de lire la mention d'un ἀρχιμαγαρεύς, surveillant d'une crypte sacrée). Il n'est évidemment question dans l'inscription de Kafer ni d'ἄδυτον ni de crypte, le culte chrétien, qui n'a pas ignoré les lieux souterrains de réunion, ne leur connaissant aucun privilège en tant qu'édifices sacrés; le μάγαρον ou μέγαρον édifié par Barékos est tout simplement un autre nom de l'église emprunté à la tradition classique mais un nom que, précisément à cause de cette tradition, il est intéressant de constater, surtout dans une région assez excentrique par rapport aux grands foyers de la culture grecque.

Une autre inscription, celle-ci avec des intentions métriques, assez mal réalisées d'ailleurs, nous montre une réminiscence du même genre à Eleuthéropolis (Beit-Djebrin), en Palestine; découverte à El-Meqerqès, dans des ruines toutes proches de la ville, elle accompagne une mosaïque qui représente des oiseaux becquetant des grappes dans des rinceaux; au-dessus, deux oiseaux soutiennent de leur bec une guirlande, au-dessus de laquelle est l'inscription, qui doit dater des alentours de l'an 500:

> Χριστοῦ παμβασιλῆος | ἐκοσμήσα τὸ μέλαθρον |
> οὖδας ὁδὸν ψηφῖσιν ἰδίων | διὰ μαθητῶν |
> τοῦδ' ἱερεὺς ἀμύμων | Ὀβοδιανὸς ἠπιόθυμος (²).

Cet Obodien, qualifié de ἱερεύς (le terme n'est guère entré que par exception dans la terminologie chrétienne, mais on en a d'autres exemples, surtout dans des textes poétiques, comme il était naturel), pourrait être un évêque d'Eleuthéropolis; la lis-

(¹) *Mélanges Bidez*, t. II, p. 810-812.

(²) *Revue Biblique*, 1924, p. 596-598 et pl. XIII, 1 ; *Supplementum epigraphicum graecum*, III (1927), n. 243.

te épiscopale, incomplète, laisse plus de place qu'il n'en faudrait pour insérer son nom qui, avec une désinence grecque, rappelle le nom sémitique Obadiah, Abdias ; l'épithète ἠπιόθυμος, « au caractère doux », était peut-être restée attachée à son nom, à force de lui être décernée, comme nous disons « Louis le Débonnaire ». Διὰ μαθητῶν semble désigner des disciples d'Obodien (des membres de son clergé, s'il était évêque, des moines de son couvent s'il dirigeait un monastère) qui l'auront aidé dans la réalisation de sa décoration en « petites pierres », ψηφῖσιν, les *lapilli* que l'on disposait pour obtenir les mosaïques. Nous traduirons : « J'ai orné la maison du Christ Roi universel, le sol, l'entrée, par des mosaïques, avec l'aide de mes disciples, (moi) son prêtre irréprochable, Obodien le Débonnaire ».

L'édifice en l'honneur du Christ Roi de l'univers, παμβάσιλευς, une chapelle plutôt qu'une très grande église, est désigné par le terme de μέλαθρον, qui signifie proprement la maîtresse poutre, mais qui, dès la langue homérique, a passé au sens plus large de « toit », et a par la suite servi, la partie étant prise pour le tout, à nommer toute la maison : ici la « maison de Dieu », variante à souvenirs littéraires d'une expression religieuse reçue parmi les chrétiens. Οὖδας est le sol, et le pavement qui le recouvre, où les mosaïques étaient particulièrement à leur place ; ὀδός, mis pour οὐδός, terme voisin de οὖδας, est proprement le « seuil », non la voie ou l'allée d'accès (ὁδός, qui prendrait un esprit rude). D'autres inscriptions désignent diverses portions des édifices religieux, par opposition à τὸ πᾶν ἔργον ; ainsi, à Bâbisqa (Syrie, Antiochène), une inscription datée d'octobre 480 commémore l'achèvement de la façade,... ἐτηλιόθη εἰ (= ἐτελειώθη ἡ) πρόσοψις... (1) ; le premier éditeur, M. Prentice, avait d'abord hésité sur le sens du mot, se demandant s'il s'agissait de la « vue » qu'une porte pouvait donner sur le bâtiment, ou, comme dans d'autres textes (par exemple la célèbre inscription de Clematius à Co-

(1) Prentice, *American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900*, III, *Greek and Latin inscriptions* (1908), p. 67, n. 70 ; *Syria*, *Publ. of the Princeton University Archaeol. Expedition to Syria in 1904-1905 and 1909*, III, *Greek and Latin inscriptions*, B, *Northern Syria*, n. 1099 ; Weigand, *Byzantin. Zeitschrift*, 1927, p. 152 ; Jalabert et Mouterde, *Inscr. grecques et latines de la Syrie*, II, n. 562.

logne, document indéfiniment discuté sur le culte des « onze mille vierges »), d'une « vision » qui aurait décidé le fondateur à construire l'église; dans la deuxième publication qu'il en a faite pour l'Université de Princeton, il s'est judicieusement arrêté à la traduction véritable, la « façade », πρόσοψις étant l'exact équivalent du *prospectus basilicae* dans la lettre XXXII de saint Paulin de Nole ([1]). Ou bien c'est à quelque annexe de l'édifice que se rapporte l'inscription: ainsi à Zénonopolis ou Zénopolis, dans la Décapole d'Isaurie, en février 488 l'évêque Firminien fait exécuter de toutes pièces l'aqueduc du martyr saint Socrate, ἐπεσκεύ[α]σεν ἐξ ὁλοκλήρου τὸ ὅλον ὑδραγώγιον τοῦ μάρτυρος Σωκράτους, construit par l'ingénieur des eaux (ὑδραγωγός) Auxanon de Prymnessos, et l'a fait couler pour la première fois dans le quadruple portique « avec le conduit du (martyr) victorieux », ἔρευσεν πρώτοις ἐν τῷ τετραστόῳ σὺν τῷ ἐξωύδρῳ τοῦ αὐτοῦ ἀθλοφόρου ([2]); il s'agit, non pas d'un ouvrage d'utilité publique, qui à cette époque aurait pu très bien être entrepris sur l'initiative d'un évêque et placé sous l'invocation d'un saint, mais, comme l'indique la mention du τετράστοον, de la fontaine ou κάνθαρος (on l'appelle *cantharus* jusque dans l'Occident latin) installée au milieu de l'*atrium* précédant l'église, et du conduit qui devait l'alimenter en eau courante, cette canalisation étant placée, comme l'église dont elle dépend, sous l'invocation de saint Socrate, le martyr de Pamphylie honoré le 19 avril, et désignée par l'expression significative « le conduit du saint martyr ». Si intéressant que soit ce texte, il est peut-être dépassé en importance historique par une inscription de Gerasa datée du mois d'Artemisios en l'an 627 de l'ère de Pompée (mai 565): une des églises de Gerasa étant construite en utilisant le plus largement possible les Propylées du temple d'Artémis, il s'agissait de donner un emploi nouveau à une exèdre donnant sur ce qui allait devenir l'*atrium* de l'église; de cette salle en rotonde, épousant le contour de l'exèdre, on décida de faire une διακονία, comme nous l'apprend la formule commémorative qui achève l'inscription: ✠ Εὐδοκίᾳ Θεοῦ συνέστη ἡ διακονία...., « par la bonne vo-

([1]) P. L., t. LXI, col. 337.

([2]) *Analecta Bollandiana*, 1911, p. 316; cf. *Année épigraphique*, 1911, n. 90.

lonté (la bienveillance) de Dieu s'est constituée (cette) diaconie... » [1]; notons le verbe συνέστη, qui s'appliquerait moins bien (encore qu'il ne soit pas sans exemple) [2] à une fondation de toutes pièces, mais qui est naturel ici, où il est question seulement de donner un agencement nouveau à une construction déjà existante. La διακονία est une salle annexe analogue à nos sacristies; on disait d'ordinaire, en grec, παστοφόριον (du nom qui désigne, dans les Septante, les chambres des prêtres ou le trésor dans le Temple de Jérusalem), mais on employait aussi, comme dans un canon du concile de Laodicée, le terme διακονικόν, latinisé en *diaconicum* par les Occidentaux; διακονία en est l'équivalent. Cette pièce, comme le suggérait déjà A. H. M. Jones en 1928, devait être, en plus d'autres usages, le lieu où les diacres distribuaient aux pauvres leurs charités au nom de l'Eglise; elle remplit ainsi un office analogue à celui des « diaconies » romaines, ou de la diaconie de Naples citée d'après une inscription par le Glossaire latin de Du Cange [3]. On voit que le rassemblement et le classement commenté des textes épigraphiques relatifs aux constructions d'églises, (comme je l'ai tenté dans un travail plus considérable à paraître ultérieurement, s'il plaît à Dieu), réserve aux historiens comme aux philologues maint enseignement de valeur.

Angers RENÉ AIGRAIN.

(1) CROWFORT, *Churches at Jerash, Preliminary Report*, 1931; WELLES, *Gerasa*, n. 331; A. H. M. JONES, *Journal of Hellenic Studies*, 1928, p. 169-170, n. 36 et fig. 51; *Supplementum epigraphicum graecum*, VII, n. 875.

(2) Cf. *Revue Biblique*, 1911, p. 288; *Suppl. epigraph. graecum*, VIII, n. 315, l'emploi de συνστησάμενος au moyen pour l'érection d'un εὐκτήριον (oratoire) de saint Georges à Jéricho en 566.

(3) Voir l'article de H. I. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1940, p. 112-115; Louis ROBERT, dans *Revue des Etudes grecques, Bulletin épigraphique*, 1941, p. 266, n. 165 a.

Ein mittelalterlicher Schachtel-Deckel

Vor einiger Zeit kam das paepstliche Orientalische Institut in Rom in den Besitz einer nicht sehr grossen Holztafel (1). Dieselbe erregt vermoege der auf ihr befindlichen Zeichnung und der Inschriften ein gewisses Interesse. Sie ist 30 × 24 cm gross. An drei Ecken sind kleinere Stuecke abgebrochen. Je 5 cm vom oberen und unteren Rand ist oben von links, unten von rechts eine 3 cm breite und rd. 22 cm lange Leiste in das im uebrigen zusammenhaengende Brett hineingeschoben; beide Leisten werden heute durch hinten aufgeklebte breite Holzstuecke festgehalten. Es macht den Eindruck, als ob sie einmal entfernt geworden waeren.

Ueber alle 3 Stuecke ist gleichmaessig rote Farbe als Untergrund fuer die darauf befindliche, in weisser Farbe ausgefuehrte Zeichnung und die Schrift gestrichen. Im Mittelfelde ist ein Kreuz nach Art der byzantinischen, in Schrifttexte eingefuegten Kreuze zu sehen: Auf einem stilisierten Huegel steht das Kreuz, jedoch ohne den Titel; das Fussbrett ist von links oben nach rechts unten geneigt; in den Winkeln der beiden Balken liest man IC XC — HI KA. Die 3 obern Balkenenden sind verbreitert und nach Art einer Blume stilisiert. Zu Fuessen des Kreuzes liegt der Schaedel Adams. Rechts und links steht, wie gewoehnlich, der Speer und das Rohr mit dem Schwamm darauf. Unter diesem Kreuz ist eine 5 zeilige Inschrift, deren Zeilen vorgeritzt sind. Die Schrift ist in der griechischen Kursive des ausgehenden sechzehnten Jahrhunderts mit Abkuerzungen geschrieben.

Den Rand aller 4 Seiten entlang laeuft eine, wie es scheint, von einer anderen Hand geschriebene Schriftleiste,

(1) Ein Geschenk des Cav. Leonardo Frenguelli, Rom.

die oben und unten 3 cm breit ist, waehrend sie an den Seiten etwas schmaeler ist. Sie stuetzt sich auf zwei eingeritzte Linien. An einer Stelle, naemlich auf der untern eingefuegten Holzleiste am rechten Rand, wo zwei Zeilen der innern Schrift ueber die andern drei etwas hinausragen, ist die Schrift nur 2 cm breit: ein Beweis dafuer, dass die innere Schrift vor der aeusseren Borte geschrieben wurde.

Die aeussere Schrift ist vor allem infolge der 3 ausgebrochenen Stuecke, aber auch, eben auf der unteren Querleiste, wegen Abfalls des roten Farbgrundes nicht gleichmaessig lesbar und verstaendlich. Unter dem Abfall des Farbgrundes auf und an eben derselben Leiste leidet auch die Lesbarkeit des inneren Schriftextes.

Die aeussere Schrift lautet:

> ... τους αγιους απαντας εκ ποθου νεμω
> κοσμον αργυρο χρυσον ε...
> ..... ο δουλος Αρσενιος την κλη...
> αρχιου της θρονου τε του Ελασσονος

Die innere Schrift lautet:

> † ταπεινὸς ἀρχιεπίσκοπος Ελα
> σσονος καὶ Δημονίκου ἀρσένι
> ος στελλω τὸ παρὸν ἁγίου δῶρον
> εἰς τὸν μέγαν ναὸν τοῦ ἁγίον (Γεωργίου ?) τὸν ἐν
> τῇ βενετιᾳ απο μοσχοβιας τ...
> ξργ 1594

In Uebersetzung: Allen Heiligen widme ich aus Ehrfurcht einen Gold-Silberschmuck.... der Knecht Arsenios.... Aus der letzten Zeile scheint hervorzugehen, dass dieser Arsenios sich (nun aber ploetzlich im Genetiv) als Erzbischof von Elasson bezeichnet.

Die zweite Schrift lautet: (Ich) der demuetige Erzbischof von Elasson und Demonikos Arsenios sende die (hier) gegenwaertige heilige Gabe an die grosse Kirche des heiligen (Georg) in Venedig aus Moskau

7103 1594.

Das Wort Venedig ist leidlich gut zu lesen. Es gab aber in Venedig nur *eine* griechische Kirche und diese war dem hl. Georg geweiht. Die erhaltenen Buchstabenreste scheinen auch

diesem Wort zu entsprechen. Das Wort Moskau ist mit Hilfe der Formulierung andrer Weihtexte desselben Bischofs eindeutig zu erschliessen.

Wir haben also kein Ex-voto vor uns, wie dies auf den ersten Blick wohl scheinen moechte, sondern den Deckel eines Behaeltnisses, in welchem ein aus Silber und Gold zu Ehren aller Heiligen gefertigter Schmuckgegenstand geborgen war, der aus Moskau nach Venedig gebracht werden sollte. Und zwar wurde dies Behältnis zum Abschicken fertig gemacht nach dem 1. Sept. 1594, denn an diesem Tage begann nach der griechischen Zeitrechnung das Jahr 7103, welches die erste Zahl angibt, waehrend die Tatsache, dass nach der westlichen Zeitrechnung an zweiter Stelle das Jahr 1594 genannt wird zeigt, dass diese Fertigstellung noch vor dem 1. Jan. 1595 geschah.

Der zweimal genannte Erzbischof Arsenios von Elasson und Demonikos in Thessalien ist eine eher in der russischen als in der griechischen Kirchengeschichte wohlbekannte Persoenlichkeit ([1]). Er weilte naemlich zweimal in amtlicher Eigenschaft in Moskau, einmal als Gesandter des Patriarchen Theoleptos II (1585-1586) und einmal als Begleiter des Patriarchen Jeremias, der waehrend seiner dritten Patriarchatsperiode (1586-1595) persoenlich die weite Reise nach Moskau unternahm, auf der er, wie bekannt, den Metropoliten Job zum ersten Patriarchen von Moskau weihte (1590). Als Jeremias nach etlichen Schwierigkeiten nach Hause reiste, blieb Arsenios in Moskau zurueck. Er hat das Reich der Moskauer Grossfuersten bis zu seinem Tode († 1625) nicht mehr verlassen. In Russland erhielt er zuerst einen einheimischen kirchlichen Ehrentitel, denn etwa um die Jahreswende 1597/98 wurde ihm der Titel eines Erzbischofs an der Erzengel Michael Kathedrale auf dem Kreml von Moskau gegeben. Als solcher machte er die ganzen Wirren nach dem Tode des letzten Rurikiden, des Zaren Theodor Iwanowitsch († 6. Jan. 1598 a. St.) mit bis zur Thronbesteigung des ersten Zaren aus dem Hause Romanow Michael (11. Mai 1613). Zeitweise trug er nachher den Titel eines Erzbischofs von Twer und Kaschin, jedoch

([1]) Siehe hiezu: A. Dmitrievskij, *Archiepiskop elassonskij Arsenij i memuary ego iz russkoj istorij*, Kiev 1899.

weilte er nur kurze Zeit in jener Stadt. Schon zu Beginn des Jahres 1615 wurde ihm naemlich das Erzbistum Susdal uebertragen, welches er bis zu seinem Tode behielt.

Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, und das macht vor allem seine Bedeutung fuer die russische Kirchengeschichte aus. Er war aber auch ein grosser Wohltaeter seiner Heimat, und das macht seinem Herzen Ehre. Er sandte viele Gaben dorthin, so kennen wir aus der Zeit vor 1600 mehrere Ikonen, die er in die Meteorenkloester in Thessalien (1589, 1599) und in das Katharinenkloster auf dem Berge Sinai (1594) sandte. Er schenkte auch Bücher, so z. B. im selben Jahrzehnt ein handgeschriebenes Evangelium dem Sabaskloster bei Jerusalem (1596) und einen im Jahre 1598 in Wilna gedruckten Służebnik seiner eigenen St. Michael-Kathedrale auf dem Kreml (1599) u. s. f. Ueberall findet sich eine Widmung, die fast stereotyp gefasst ist, genau wie auf unserer Tafel; die Gabe hingegen ist jedesmal genau bezeichnet: Eine Ikone, ein heiliger Diskos, ein Buch, eine Liturgie. Somit ist das auf unserem Deckel genannte ἅγιον δῶρον etwas anderes als all dieses. Was es aber sei, ist aus der Inschrift nicht zu ersehen. Es hat jemand mit einiger Wahrscheinlichkeit vermutet, es koenne vielleicht ein Kelch gewesen sein. Dazu wuerden auch die Masse des Deckels passen.

Der uns beschaeftigende Deckel zeigt uns jedenfalls eine neue Stelle, die Arsenios mit einer Gabe bedacht hat, naemlich die orthodoxe griechische Kirche des hl. Georg in Venedig.

Es ist kein Wunder, dass ein griechischer Bischof mit der St. Georgskirche in Venedig Verbindungen hatte. Aus jener Stadt kamen ja die gedruckten kirchlichen Buecher in den griechischen Orient. Zu verwundern ist es schon eher, dass ein Bischof eine Weihegabe dorthin schickt; denn fuer gewoehnlich baten diese Kirchenfuersten um Hilfe und spendeten sie nicht. Arsenios befand sich aber im Jahre 1594 nicht in seiner Heimat, sondern in Moskau, von woher der griechischen Kirche ein unversieglicher Strom von Gaben jeder Art zufloss. Es ist ein gutes Zeichen fuer den Bischof, dass er auch, soviel er konnte, mithalf bei diesem Werke.

Wir wissen allerdings — vielleicht nur aus mangelnder Einsicht in die Moskauer Archive — nichts von Bittgesandt-

schaften der Venediger orthodoxen Gemeinde nach Moskau, wie wir dies von so vielen andern griechischen Bischoefen und Kloestern wissen. Jedoch wissen wir aus demselben Jahre 1595, in welchem das Geschenk des Bischofs Arsenios nach Venedig kam, — wenn es je dorthin kam, denn im Gabenverzeichnis der St. Georgskirche ist es nicht verzeichnet — dass diese Gemeinde mit den orthodoxen Slawen Verbindungen hatte und zwar wissen wir dies aus vatikanischen Quellen (1). Gegen Ende dieses Jahres schrieb naemlich auf Anregung des katholischen Griechen des orientalischen Ritus, des Weltpriesters Petrus Arkudios, der päpstliche Staatssekretaer Kard. Cynthio Aldobrandini warnend an den Bischof von Padua, er moege die beiden ruthenischen Bischoefe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki, die gerade damals zum Abschluss der Union der orthodoxen Kirche Polen-Litauens mit dem Papst über Padua nach Rom reisten, nicht mit den Griechen in Venedig zusammenkommen lassen, damit sie nicht zu guter Letzt noch von ihrem Vorhaben abgebracht wuerden. Dies beweist doch, dass die griechischen Orthodoxen mit den slawischen Orthodoxen Verbindungen hatten, und ebenso, dass Arkudios voraussetzte, dass die Venediger Griechen von den slawischen Verhaeltnissen wussten.

Wenn wir nun fragen, was das ἅγιον δῶρον, der κόσμος ἀργυρο-χρυσὸς wohl gewesen ist, den Arsenios nach Venedig schickte, so muessen wir, ohne besondere Nachforschungen im Archiv der griechischen orthodoxen Gemeinde angestellt zu haben, auf die oben vorgebrachte Vermutung, dass es ein Kelch gewesen sein koenne, uns beschraenken. Wir kennen zwar den Deckel der Schachtel, aber ihren Inhalt kennen wir nicht.

Rom ALBERT Mª. AMMANN, S. J.

(1) Vgl. A. M. AMMANN, S. J., *Der roemische Aufenthalt der ruthenischen Bischoefe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, XI (1945), S. 119.

L' Ἐκβόησις dans le droit populaire à Byzance

Une inscription gravée sur une colonne d'Ephèse vers 441, commentée par Henri Grégoire (*Miettes d'histoire byzantine* dans *Anatolian Studies* dédiées à sir W. Ramsay, 1923, p. 154-158) rappelle que des émeutiers reçurent leur grâce du proconsul d'Asie à la suite des *clameurs* poussées par les habitants « *διὰ τὰς ἐκβοήσεις τῆς λαμπρᾶς Ἐφεσίων μητροπολέως* ». Il faut entendre par là, comme l'indique H. Grégoire, que ces « clameurs » ont une valeur légale assez forte pour suspendre l'exécution d'une sentence judiciaire et qu'elles sont le fait du peuple et des autorités constituées d'Ephèse. L'éminent épigraphiste ne pousse pas plus loin ses investigations.

Or à deux siècles d'intervalle on retrouve cette procédure sous le nom de καταβόησις (1) dans la *Loi Agricole*, qui n'est autre que la rédaction de coutumes paysannes très anciennes. Le régime de la terre comporte, d'une part des propriétés individuelles et libres, de l'autre un sol indivis, objet de propriété commune d'un village, τὰ κοινά (2). Tout empiétement sur ce bien commun donne lieu à une procédure qui commence par une revendication de la communauté, à l'origine du moins, sous forme de clameur contre le délinquant, et se termine par la prise de possession et la confiscation du territoire exploité à une fin individuelle. S'il s'agit par exemple d'un moulin ou de toute autre construction, tous y auront

(1) Dans le grec classique καταβόησις indique des cris beaucoup plus violents et injurieux que le terme d'ἐκβόησις.

(2) Pantchenko, *Krestiianskaia Sobstvennost v'Vizantij* (*Izvestija russk. arkheol. Instit. v Konstant.*, t. IX, 1904).

libre accès et ce sera un bien commun, ἐὰν ἡ τοῦ χωρίου κοινότης καταβοῶσι τοῦ τοῦ ἐργαστηρίου κυρίου ὡς ἴδιον τὸν κοινὸν τόπον προκασχόντος... Un manuel de droit du X[e] siècle (*Ekloga ad Prochiron mutata*) (¹) reproduit cet article.

Un cas plus compliqué est celui d'un arbre planté par un particulier sur le terrain communal. Si le partage de ce terrain a lieu, l'arbre n'appartiendra pas au propriétaire désigné, mais à celui qui l'a planté et soigné. Par contre, si le nouveau propriétaire se plaint *par clameur* qu'on lui a fait injustice, le planteur de l'arbre en recevra un autre en échange, εἰ δὲ καταβοᾷ ὁ τοῦ τόπου κύριος ἀδικεῖσθαι, δωσάτω ἕτερον τῷ ἀναθρέψαντι (Ferrini, 32; Pantchenko, p. 63).

Nous voyons par ce texte que la clameur, καταβοήσις, était poussée par ceux qui se trouvaient lésés dans leur droit. Elle était usitée aussi bien par un particulier contre la communauté que par la communauté contre un particulier. La Loi Agricole nous montre d'autre part que l'affaire était portée devant des juges désignés par le nom caractéristique d'*ἀκροαταί* (ceux qui écoutent, *auditeurs*) c'est-à-dire ceux à qui s'adressse la clameur et qui disent le droit (Pantchenko, p. 25). Nous ignorons d'ailleurs comment ces arbitres étaient choisis, mais ces expressions mêmes, καταβοήσις, ἀκροαταί nous reportent à un stade très primitif d'un droit populaire que l'on a comparé à juste titre aux lois des peuples germaniques du V[e] siècle.

On est d'ailleurs frappé des analogies que présente cette coutume populaire de l'Orient avec la célèbre *clameur de haro* usitée en Normandie au moyen âge, ainsi qu'en Angleterre et même dans certaines coutumes germaniques (²). Elle ne s'y applique d'abord qu'à une action criminelle et en cas de flagrant délit. En Normandie l'homme qui pousse le *haro de plaie et de sang* a le droit d'arrêter le coupable et se trouve sous la sauvegarde du duc. Plus tard les jurisconsultes normands étendirent le haro aux questions concernant la propriété, lorsqu'un trouble survenait dans sa jouissance et ils finirent même par l'étendre aux biens mobiliers (³). Cette

(¹) Ferrini, *Edizione critica del* νόμος γεωργικός (*Byzantinische Zeitschrift*, VII, 1898, 558-571, n. 78.

(²) Glasson, *Etude historique sur la clameur de haro.* Paris 1882.

(³) *Grand Coutumier de Normandie*, éd. de Gruchy, ch. LIV, p. 136.

pratique est la même que celle de la Loi Agricole, comme nous venons de le voir.

Nous n'avons pas à nous étendre sur l'histoire du *haro* en Occident, pas plus que sur l'origine même de ce terme qui n'est pas particulier à la Normandie, mais, des divers rapprochements que nous venons d'esquisser, nous retiendrons que l'élément commun au *haro*, à l'ἐκβόησις, à la καταβόησις, c'est le droit, pour la victime d'une violence quelconque, d'invoquer légalement une autorité supérieure et d'empêcher le coupable de se soustraire à la vindicte publique. Nous atteignons ainsi un état social très primitif, assez avancé cependant pour avoir substitué l'arbitrage à l'antique vengeance privée.

Reims LOUIS BRÉHIER.

L'âge de Louis VI

La date de naissance du roi Louis VI n'est fournie avec certitude par aucun document positif. Elle ne peut donc se déterminer que par les soins de la critique.

Les premiers efforts qui ont été tentés pour résoudre le problème ont abouti à faire adopter 1077 ou 1078. C'est à ce résultat que s'étaient arrêtés les Bénédictins [1] et aussi Ulysse Chevalier [2]. Cependant, une date sensiblement plus récente, 1081 ou 1082, avait été préférée par d'autres [3] et adoptée notamment par Henri d'Arbois de Jubainville [4]. Enfin Achille Luchaire a discuté de près la question [5] et a conclu en acceptant la date de d'Arbois. L'objet de cette courte dissertation est de préciser les données de l'équation et s'il se peut, soit d'amender soit de fortifier par des considérants nouveaux le résultat considéré comme acquis.

Rappelons tout d'abord les arguments invoqués. Ceux qui veulent rapporter à 1077 ou 1078 la venue au monde du premier de nos grands Capétiens se considèrent comme liés par le témoignage de Suger [6], qui fait mourir son royal ami le 1er août 1137 à soixante ans environ, *aetatis vere ferme*

(1) *Historiens des Gaules de la France,* XIII, 3 note *d,* note *c,* et *Index,* au mot *Ludovicus Grossus*; – *Art de vérifier les dates,* V, 512.

(2) *Bio-bibliographie* d'Ulysse Chevalier.

(3) *Histoire littéraire,* XI, 656 ; et Dom Brial, *Hist. de France,* XVI, p. xxxi-xxxii, *de repudiata a rege Philippe Berta.*

(4) *Hist. des Comtes de Champagne,* II, 285, note 1.

(5) Achille Luchaire, *Louis VI le Gros, annales de sa vie et de son règne,* Paris, Picard. 1890, Appendice II.

(6) Suger, *Vie de Louis VI le Gros,* éd. Henri Waquet, Paris, 1929, *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age,* p. 284. Le texte exact et complet est celui-ci : « aetatis vero ferme sexagesimo anno, Kalendis Augusti, spiritum emisit ».

sexagesimo anno. L'année 1081 est au contraire indiquée par Hariulfe [1] qui donne la précision formelle suivante: *anno igitur dominicae incarnationis MLXXXI, indict. IV natus est futurus rex Ludovicus.*

Luchaire a fort bien vu que la précision d'Hariulfe devait être préférée au vague de Suger, d'autant plus qu'ayant composé des vers en l'honneur de la naissance du futur roi, le premier des deux auteurs avait toute chance d'être bien informé. Il a fait observer, en outre, que Suger use de la même formule d'à peu près à propos de Philippe Ier, qui est né, non pas en 1048 comme le calcul le voudrait, à prendre à la lettre l'allusion de l'abbé de Saint-Denis, mais en 1052 : d'où il suit que ce prétendu « sexagénaire » a disparu à 56 ans. Dès lors, si l'on rajeunit cet autre sexagénaire qu'était Louis à sa mort et si on le fait expirer à 55 ans environ on ne prend pas de liberté excessive avec les façons de s'exprimer du diligent biographe [2].

L'argumentation qui précède semble irréprochable. Elle est en effet de nature à rallier les critiques à l'affirmation positive d'Hariulfe plutôt qu'à l'interprétation littérale de la *Vita Ludovici.* D'autant plus que d'autres témoignages à l'appui s'ajoutont, celui de la chronique de Saint-Pierre-aux-Monts, de Châlons-sur-Marne [3], celui de la chronique de Maillezais [4], enfin celui d'Aubri de Trois-Fontaines [5], tous d'accord pour donner 26-27 ans à Louis à son avènement.

(1) HARIULFE, vie de Saint-Arnoul, évêque de Soissons, *Monumenta Germaniae historica, ital. Scriptores*, XV, 884-5.

(2) Pour l'âge de Philippe Ier. Cf. PLICHE, *Philippe Ier*, p. 1.

(3) Éd. LABBE, *Nova Bibl. Manuscriptorum,* I, 286 : *Hist. de France,* XXII, 276.

(4) Chronique des églises d'Anjou, p. 423. Ce texte toutefois, ne corrobore Hariulfe qu'à condition de lui faire subir la correction proposée par Luchaire. Le chroniqueur, en effet, dit à l'année 1108, après avoir mentionné la mort de Philippe Ier : « Ludovicus filius annorum XXXV existens, successit ei ». Louis VI n'est ni monté sur le trône à 35 ans ni mort à 65 ans comme le supposerait la mention. Mais si on lit XXVII au lieu de XXXV, on retombe sur la date ci-dessus. Le désaccord entre cette source et toutes les autres, si on maintenait le chiffre XXXV, oblige à considérer comme indispensable la rectification suggérée par l'historien de Louis VI.

(5) *Monumenta*, *Scriptores* in-fol. XIII, 1109, et *ibid.*, XXV, p. 527.

Mais il est possible, à mon avis, d'apporter à la rescousse des raisons auxquelles n'a pas songé l'éminent médiéviste dont nous venons de résumer les principaux arguments.

Remarquons tout d'abord qu'au début de sa biographie Suger, parlant de Louis enfant, le dépeint âgé de 12 ou 13 ans (1). Il donne des détails sur le prince, alors écolier, et ce qu'il en dit à cet égard a visiblement le caractère de souvenir personnel. Il s'exprime sur le prince comme sur un camarade ayant à peu près le même âge que lui-même. Or, nous savons que Suger est entré à Saint-Denis à 12 ans. Louis ne peut avoir cinq ans de plus, ce qui serait le cas, s'il avait été rigoureusement *sexagénaire* à sa mort.

La constatation qui précède est d'importance, car, de surcroît, elle permet de dire qu'en réalité Suger lui-même a corrigé l'erreur qu'on pourrait déduire et que certains ont effectivement déduite de son propre texte : en d'autres termes, il a eu soin de nous avertir que, chez lui, le terme de *sexagenarius* ne doit pas se prendre dans son sens mathématique. Appliqué comme il l'est par l'auteur à deux rois qui sont morts au milieu et non à la fin de la sixième décade de leur carrière, ce mot ne peut, par conséquent, signifier sous la plume du grand abbé autre chose que *marchant vers ses soixante ans* (c'est à dire : plus près de soixante que de cinquante).

Et voici qui va, pensons-nous, achever de lever tous les doutes, en nous convainquant de façon définitive que seule l'année 1081 ou à la rigueur 1082 est acceptable pour la naissance de notre personnage.

Nous connaissons avec une parfaite précision la date à laquelle Louis a été armé chevalier (2). Ce fut exactement le 24 mai 1098. Supposons un instant que le prince soit réellement né en 1077, comme l'ont cru ceux qui l'ont dit mort à 60 ans. En ce cas il aurait été chevalier à 21 ans. Or, c'est là une hypothèse contraire à toutes les vraisemblances. L'âge normal de la chevalerie se situe alors entre 15 et 18 ans. L'adversaire de Louis VI, Henri Ier Beaucler, roi d'Angleterre, a été armé à 18 ans. Louis VI, qui a fait acte de guerre fort

(1) SUGER, ed WAQUET, p. 4 : « duodennis seu tredennis ».
(2) *Hist. de France*, XV, 187.

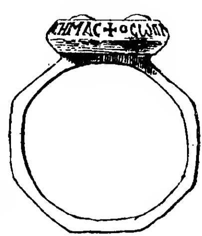
jeune, qui a pris part de bonne heure et avec un brio exceptionnel à la campagne du Vexin [1], a dû être privilégié quant à son adoubement ; il ne peut avoir été un *retardé.* Sa chevalerie, se plaçant en sa seizième année, n'a rien que de normal. Elle ne peut donc, placée au printemps de 1098, qu'apporter une probabilité supplémentaire en faveur de sa naissance en 1081-1082. Or, entre ces deux millésimes, seuls possibles pour les motifs multiples que nous avons empruntés à Luchaire ou ajoutés à sa moisson, nous pensons que le premier a les plus franches chances d'être le millésime exact, parce qu'il est inscrit en toutes lettres par Hariulfe et qu'il correspond le mieux à l'âge de 27 ans que deux textes positifs, nous l'avons relevé, assignent au fils de Philippe Ier au moment où il succède à son père.

Toulouse. JOSEPH CALMETTE.

(1) Sur la carrière de Louis VI, on me permettra de renvoyer ici à mon livre en préparation, *Le Réveil Capétien,* Paris, Hachette.

L'anello bizantino del Museo di Palermo

L'anello di cui sto per parlare è noto agli archeologi ed agli storici dell'Arte, ma, come tanti altri cimeli, non ha beneficiato ancora di una sufficiente illustrazione. Le presenti note, anche se non riusciranno esaurienti, potranno tuttavia darne un'idea migliore. Perchè avranno sopratutto il vantaggio d'essere corredate da fotografie delle varie scene che si scorgono nel giro dell'anello. Sono grato per tale documentazione fotografica all'amico Prof. Paolino Mingazzini, il chiaro studioso d'arte antica che ora è all'Università di Genova e che, nel tempo in cui lo pregai di far eseguire le fotografie, dirigeva il Museo di Palermo, dove l'anello in questione è conservato (Sala delle Oreficerie, num. inv. 31). Più tardi



Museo di Palermo. Anello imperiale (di poco ingrandito) (dis. in op. del Salinas .

queste fotografie ornarono una tavola dell'edizione postuma degli scritti di P. Orsi raccolti in volume da persona a lui devota, G. Agnello (*Sicilia Bizantina* I, Roma, 1942, tav. XVIII). Ma, nella riunione dei vari settori, la riproduzione riuscì poco

chiara. Abbiamo voluto stavolta mettere in grado il lettore di studiar meglio le varie parti ingrandendole ancor più di quello che non fosse nel citato cliché. In quanto al testo dell'Orsi (p. 158 o. c.) esso contiene un semplice accenno all'oggetto e per giunta non perspicuo; chè effettivamente l'insigne studioso non dovette occuparsi particolarmente della questione. Debbo la segnalazione della tavola dell'Orsi all'amico prof. W. F. Volbach; chè altrimenti (vedi stranezza!), pur possedendo l'opera, mi sarebbe sfuggita.

Il cimelio fu primieramente descritto da G. Salinas in una relazione sui varii monumenti dell'insigne raccolta panormitana (1). Egli riferì nel contempo una lettera che da Roma gli aveva comunicata in proposito l'orientalista Gr. Ugdulena. Più tardi il Salinas medesimo si occupò dell'anello in un articolo dell'*Archivio storico siciliano* (2), e in una miscellanea per nozze (3). Dell'oggetto ebbe notizia anche il De Rossi, ma basandosi su informazioni del Salinas (4). Gli altri non sembra che abbiano fatto altro fuorchè rimanipolare le notizie Salinas-De Rossi (5). Qualche utile divagazione erudita, ma pure

(1) *Del Real Museo di Palermo*, Palermo, Lao, 1873, p. 57 segg. e tav. A, n. 1.

(2) *Archivio storico siciliano*, N. S., III, 1878, fasc. 1, p. 92 segg. (estratto di pagg. 22): *Di un anello bizantino di oro con figura a niello del Museo Nazionale di Palermo, lettera del P. Giuseppe Romano* — da Costantinopoli, 29 Agosto 1877 — *con un'avvertenza di Antonino Salinas*. Inoltre vedi: A. SALINAS, *Guida popolare del Museo di Palermo*, Palermo 1882, pagg. 41-42 (n. 152).

(3) *Le collane bizantine del Museo di Palermo rinvenute a Campobello di Mazara* (opuscolo: «*per nozze E. Lanza di Scalea con Federico Pignatelli Aragona Cortes*). Palermo, Stab. Huber, 1886 (le riproduzioni di questa monografia sono colorate; ma dell'anello si offre soltanto una stampa in disegno uniformemente dorato). — In quanto alle collane, si tratta di tre esemplari pubblicati qui per la prima volta. La più grande con un *solidus* d'Onorio (395-443) e altro di Teodosio II (408-450). Nel centro pende una teca-reliquiaria circolare. L'altra collana ha la Croce con la Madonna orante in mezzo; ai lati i SS. Pietro e Paolo; in basso il Cristo. Scritta ☩ Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ. La terza collana è gemmata. Nel ripostiglio delle collane si trovarono serie di monete sino all'VIII secolo. Abbiamo voluto informare anche su questi oggetti per mostrare la composizione spesso eterogenea di questi piccoli «tesori».

(4) *Bullettino di Archeologia Cristiana*, S. III, 6°, 84-85.

(5) H. LECLERCQ, voce: *Ecce Homo*, in *Dict. Archéol. Chr. lit.* del CABROL e LECLERCQ, IV, 2 (1921), coll. 1713-1715, e poi ID. ivi, voce: *An-*

qualche inesattezza. Più consistente Marc Rosenberg ([1]), che però non sembra avere neanche lui esaminato da vicino l'oggetto, di cui offre una riproduzione piuttosto mediocre tratta dalla litografia colorata del Salinas.

Noterò che la tenuità delle figurazioni ostacola il risultato fotografico. Ad ogni modo, collegando il disegno a tratto (una delle figure degli scritti del Salinas) con le fotografie, potrà ricavarsi una sufficiente idea di tutte le particolarità iconografiche ed artistiche dell'importante cimelio.

È questo un anello d'oro massiccio ([2]) del peso di gr. 23,10 ([3]). Nel lato esterno è sfaccettato ad ottagono. Su sette campi rettangolari stanno le figurazioni del ciclo cristologico; sull'ottavo è saldato il castone rotondo con immagine della coppia nuziale ([4]). La svasatura di base del castone è percorsa dalla seguente epigrafe (niellata) a lettere apicate:

† ΟCΩΠΛΟΝΕΥΔΟΚΙΑCΕCΤΕΦΑΝΟCΑCΗΜΑC

cioè (correggendo):

ὡς ὅπλον εὐδοκίας ἐστεφάνωσας ἡμᾶς

---

neaux, in I, 2 (1907) col. 2190; e voce *Palerme*, ivi, XIII, 1 (1937) coll. 741-742; e voce *Mariage*, ivi X, 2 (1932), coll. 1940-41. Inoltre si vedano: BUNNEL LEWIS, *Antiquities in the Museum at Palermo*, in *The Archaeological Journal*. XXXVIII, 1881, specialmente pagg. 153-159 (con fig. a pag. 154); J. DURAND, *Note sur une bague byzantine*, in *Bulletin Monumental*, XXXVIII, 1882, pagg. 508-525; BABINGTON, voce *Rings*, in SMITH CHEETAM, *Dictionary of christian antiquities*, t. II, p. 1800; KONDAKOW, *Geschichte und Denkmäler der byz. Emails (Samml. G. W. Swenigorodskoi. Byz. Zellen-Emails*) Frankf., 1892, p. 264, fig. 90; G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst* (Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter, v. III), Freiburg i. Br. 1897, pagg. 69-70; O. PELKA, *Altchristliche Ehedenkmäler*, 1901, p. 105; G. SCHLUMBERGER, *Mélanges d'Archéologie Byzantine*, I, 1895, p. 69; A. VENTURI, *Storia dell'arte italiana*, III, Milano, 1904, pagg. 395-396; DALTON, *Catalogue* (delle Antichità Cristiane del British Museum), n. 129; C. M. KAUFMANN, *Handbuch der christl. Archäologie*, 3. ed., Paderborn, 1922, p. 611.

([1]) *Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage-Niello* (bis zum Jahre 1000 nach Chr.), Frankfurt a. M., Baer, 1924, pagg. 49-51.

([2]) Non sembra ottenuto per fusione, ma con lavoro di lima, dato che le superfici sono granulose.

([3]) *Il* peso fu da me controllato insieme al prof. Mingazzini.

([4]) I rettangoli misurano ciascuno: in lunghezza 0 m., 009 e in altezza 0 m., 007. Le figurine che vi stanno sono alte in media 0 m. 0025.

L'Ugdulena la riconobbe come una derivazione del Salmo V, 13 (con variante iniziale perchè il salmo suona così: ὡς ὅπλῳ εὐδοκίας, etc.; trad. della Vulgata: « ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos »). Il vocabolo εὐδοκία è, si può ben dire, tipico per esprimere la benevolenza del Signore verso gli uomini ([1]). Alla buona disposizione di Dio deve corrispondere la buona volontà degli uomini cui, per questo, è largita la pace. Vedasi l'acclamazione angelica della Natività (« καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας ». Lc., II, 14). In εὐδοκία (che è sopratutto del greco biblico; per il profano vedi il Corp. inscr. graec. 5960), c'è anche l'idea di « desiderio ». E quindi nella acclamazione si allude agli uomini che hanno buoni desiderii corrispondenti alle buone intenzioni ([2]). Sono insomma coloro che pregano Dio con il « sia fatta la Tua volontà così in cielo, come in terra » (Mt., VI, 10) e che perciò attuano: « la volontà del Padre mio, che è nei cieli » (Mt. XII, 50; cf. Mc. III, 35) ([3]).

Ma la frase dell'anello è intesa sopratutto come protezione, ed in ciò è più coerente al testo biblico, che si deve intendere (anche in relazione all'originale ebraico): « della tua benevolenza come di uno scudo. (Tu, o Signore) circondi (il giusto) ». La coppia nuziale si sente circuita dall'affetto e dalla protezione del Signore, che è tutela paragonabile a quella di un'armatura, o, se si vuole, di uno scudo, come vien detto nel testo (per quanto lo scudo non circondi la persona) ([4]).

([1]) Si consultino i riferimenti dello Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis, 1931 (ed. 2), col. 529 e quelli di W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. ed., Berlin, Töpelmann 193 , col. 532.

([2]) Sulle varie sfumature di significato di εὐδοκία, vedi l'ottima nota filologica del p. G. Bonaccorsi, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, I, Torino, Soc. Ed. Intern., s. a., ma 1933, pagg. 186-287.

([3]) Volontà del Padre: « τὸ θέλημα τοῦ πατρός ». Occorre considerare la lettera paolina agli Efesi che contiene la frase (I, 5) riferita al Padre « κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ » (Vulg.: « secundum propositum voluntatis suae »; ma si tratta di benevolenza, non soltanto di un semplice proponimento; meglio è tradotto al vs. I, 9 « secundum beneplacitum eius »).

([4]) Questo circuire la persona è costituito dalla Šekhinâ, cioè dalla presenza di Dio che si attua in ogni giusto, cioè nell'uomo veramente fedele (vedi Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie*, Paris, Beauchesne, 1935, specialmente vol. I, pagg. 179, 208, 212, 284-285). È una vera illuminazione divina, e può credersi che la predilezione

Ci siamo dilungati sul senso intimo di questa epigrafe per aver modo di escludere che vi si parli di una Eudocia, come taluno ha pensato ([1]). Qui non si va oltre il significato generico della protezione divina, magari riferentesi alla coppia imperiale raffigurata sul castone; e di cui appresso diremo. Non è il caso di ammettere neppure il doppio senso (« *Doppelsinn* ») di cui prospetta la possibilità il Rosenberg; vale a dire che nell'εὐδοκία si accenni alla benevolenza divina e al nome imperiale ([2]). È una soluzione che sconfina nell'artificio.

L'anello proviene forse da Siracusa. Diciamo « forse », perchè il Salinas recuperò l'oggetto da un antiquario, che avrebbe acquistato un tesoretto scavato a Siracusa nel 1872 insieme a parecchie monete auree dell'imperatore bizantino Costante II (661-668). Le monete erano già passate in altre mani e non furono potute assicurare al Museo (e qui, osserviamo noi, vi è anche ragione di dubitare che fossero proprio

---

semitica per la traduzione in immagini di una idea astratta, facesse raffigurarla come una vera luce attorno all'individuo prediletto, cioè una « gloria » (vedi il vocabolo δόξα nell'uso neotestamentario — e nel semitico: *Kabôd* — e vedi i numerosi rimandi del Bauer, *Wörterb. d. N. T.* cit., col. 333; particolare trattazione in R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* ed. 3, 1927, pagg. 357 segg.). Però scrive L. Cerfaux (*Le privilège d'Israel selon saint Paul* in *Ephem. theol. Lovanienses,* 1940, pagg. 20-21), la parola greca, comunque sia rielaborata dal Semita, conserverà sempre qualcosa del senso greco: « La gloire en effet, a beau être concrètement la lumière; elle reste toujours en même temps ce qui fait la splendeur, l'illustration, l'honneur d'un être. Il y donc un point ou la signification plus morale et abstraite des Grecs rejoint la signification plus réaliste des Sémites, qui ne se contentent pas d'une métaphore, mais « imaginent » une vraie lumière et illumination. On comprendra ainsi que Dieu possède la Gloire, que sa Gloire descend sur la terre, qu'elle y repand son divin éclat pour illuminer le Temple, la ville sainte, la terre sainte, puis les justes ».

([1]) Il Salinas, ed altri. Si è pensato ad Eudocia Fabia sposata da Eraclio e morta nel 612, ad Eudocia moglie di Costantino Copronimo (coronata nel 768), ad Eudocia moglie di Basilio Macedone al cadere del IX secolo. Il Salinas opta per la Eudocia di Eraclio. C'è pure la Eudocia Makrembolitissa, sposata due volte e morta verso il 1096 (cf. il Rosenberg, *Niello*, cit., pagg. 50-51). Il Dalton (*Byzantine Art and Archaeology*, 1912, p. 543) vi propenderebbe, ma dice che è anche possibile che l'anello sia di tempo più antico.

([2]) Ecco l'interpretazione: « Zum Schutzschild der Eudokia hast Du uns (den Kaiser) durch die Trauung-Krönung geweiht ».

del tempo di Costante II). Ma la notizia scatenò le ipotesi, giacchè Costante II trasportò la sede imperiale a Siracusa e vi morì nel 668 (1). D'altra parte, Costante II era figlio di Costantino III, a sua volta figlio di Eudocia, prima moglie di Eraclio (2). Quindi Eudocia era la sua ava. Ecco un altro elemento che sembrò favorevole ad un'attribuzione cronologica dell'anello al VII secolo. Ma sono induzioni che non reggono di fronte ad un obbiettivo riesame. Abbiamo visto a riguardo del preteso nome. Anche il tipo paleografico delle lettere non postula il VII secolo, come ha bene osservato il Kaufmann (3). Peraltro non è nemmeno posteriore al Mille. Le lettere non manifestano ancora quella rigidezza spesso angolosa nel costante allungamento verticale, che predomina nei tipi dall'XI secolo in poi. Secondo noi, è un onciale che potrebbe risalire al X secolo, ed anche all'VIII-IX (4).

(1) Vedi ora, in proposito, G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (« Byzantinisches Handbuch », I, 2), München, Bech, 1940, p. 79. È curiosa questa tendenza di Costante II verso l'Occidente. Il Vasiliev (*Histoire de l'Empire byzantin,* trad. di P. Brodin ed A. Bourguina, I, Paris, Picard, 1932, pagg. 291-292) la spiega con un bisogno di maggior sicurezza dopo la conquista araba delle provincie orientali e meridionali, che assai pregiudicava la posizione di Bisanzio. Ed altre ragioni vi si aggiungevano.

(2) Vasiliev, cit. I, p. 255.

(3) *Handb. d. christl. Arch.* cit., 611, in nota: « Die Paläographie des Inschrift... widerspricht nicht der These von der Herkunft des Ringes aus dem Schatz Konstantius' II... ».

(4) I criteri paleografici nel campo bizantino (specie per quel che riguarda la paleografia lapidaria) sono ben lungi dall'essere definiti. Per le carte vi è la classica opera di V. Gardthausen, *Griechische Paläographie* 1. ed., 1879; 2. a Leipzig 1911-13 (che però manca dell'utile elenco di manoscritti datati esistente nella 1. ed.). Può in qualche cosa integrarsi con gli *Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum* di J. Lietzmann e P. Franchi de' Cavalieri, 2. ed., Bonn, 1929. Utile compendio della vecchia ed. del Gardthausen, quello di Ph. Cucuel, *Éléments de Paléographie grecque*, Paris, Klincksieck, 1891. Utile anche la voce *Paléographie* (H. Leclercq) del cit. *Dict. Arch. et lit.*, (XIII, 1, 1937) col. 707 segg. Naturalmente, in questo tipo lapidario di scrittura non si verifica la pendenza delle onciali (iniziata a quanto sembra, nel VII secolo e continuata nell'VIII-IX) che avvertiamo nei manoscritti. Dopo aver molto esitato crediamo che la nostra scritta si avvicini a quella di tipo epigrafico che è nella nota miniatura con la Madonna e un funzionario bizantino esistente nel codice Vaticano della Bibbia (Reg. 1), opera del X secolo (Diehl, *Manuel d'Art Byzantin,* II, 1926,

Dobbiamo, d'altra parte, considerare un elemento storico, che ha pure il suo peso: Anche non tenendo conto della indicazione precisa circa il ritrovamento di questo anello, sta di fatto che deve provenire da una scoperta della Sicilia Orientale, che, nel tratto da Taormina in giù, fu più a lungo sotto il dominio dei Bizantini. Orbene: Le conquiste arabe di questa parte dell'isola hanno le date: 878 per Siracusa e 902 per Taormina (1).

Poichè la raffigurazione della coppia imperiale e la ricchezza del cimelio fanno sospettare l'appartenenza dell'anello per lo meno ad un alto rappresentante della Corte di Bisanzio (non diciamo addirittura ai Sovrani) ci sembra opportuno orientarci verso una data anteriore al 901, se non all'878. Tranne il caso di una preda, è un po' difficile che un gioiello di tal genere fosse portato in Sicilia al tempo del dominio arabo, quando le figurazioni dei monarchi bizantini dovevano apparire sospette.

E questo era proprio alcunchè di vistoso ed ammirevole. È un'opera di niello e di agemina. Le figurazioni incavate nella massa aurea fulva ebbero risalto da iscrizioni di oro più chiaro e di argento (quest'ultimo si è talvolta rigonfiato per effetto di ossidazione). Si fecero anche riempiture di paste colorate ; ma non sembrano smalti.

Descriviamo adesso le figurazioni: Nel castone rotondo appare il Cristo che abbraccia i due sovrani. Si noti il particolare dell'abbracciamento (se si guarda bene, si vedono le dita delle mani di Gesù sulla spalla esterna di ciascuna delle due figure). È una tutela, e non vi è quindi allusione a un matrimonio, come vollero i diversi studiosi. È proprio una manifestazione di benevolenza: la εὐδοκία dell'epigrafe. Invece, nei soggetti allusivi a nozze c'è il particolare della « *dextrarum iunctio* ». Così, ad esempio, nella moneta dell'imperatore

p. 611). Però è indubbio che la minore regolarità ed un più accentuato chiaroscuro rendono la nostra epigrafe di tipo più arcaico, talchè siamo consigliati a risalire al IX secolo, o anche alla seconda metà dell'VIII. Ma è poi necessario dire che in questa materia si va a tentoni, specie in mancanza di opere con « exempla » di paleografia lapidaria?

(1) M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia.* Nuova ed. a cura di C. A. Nallino), I, Catania, Prampolini, 1933, p. 536 (presa di Siracusa), II, 1935, p. 103 (presa di Taormina)

Fig. 1. - Castone dell'anello. Gesù e la coppia imperiale.

Fig. 2. — Annunciazione.

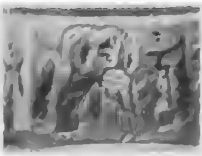


Fig. 3. — Incontro con S. Elisabetta.

Fig. 4. — Natività

Fig. 5. — Adorazione dei Magi.

Fig. 6. — Battesimo di Gesù.

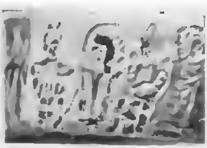


Fig. 7. — Crocefissione.

Fig. 8. — Le Marie al Sepolcro.

N. B. *Le scene sono molto ingrandite.*

Marciano, dove il monarca stringe la mano alla sposa Pulcheria (sorella di Teodoro II) e il Cristo, che è al centro, li abbraccia entrambi (1) Esempi cristiani di tale *dextrarum iunctio* sotto la protezione del Cristo si vedono in sarcofaghi. Il più interessante è un frammento di Villa Albani, a Roma, bene illustrato dal Marucchi (2). Ma qui si distingue al centro tutta la figura del Signore, che è vestito di tunica listata di clavi e di pallio. Il volto ha folta capigliatura e (dall'eccessivo allungarsi del mento) si direbbe barbato. Larga è l'aureola e con orlo a cordone forse perlato. In essa si vede inclusa la Croce. I due monarchi hanno corone con pendagli gemmati e con vertice a triplice fogliolina (la donna), o a pennacchio (l'uomo). Richiamo l'attenzione su quest'ultimo particolare. Il disegnatore del Salinas lo ha interpretato per una specie di *modiolon* di sagoma rettangolare. Ma, come si vede bene nella fotografia, è una grande foglia obliquata per la vicinanza dell'orlo del castone. È forse quel che si diceva: τούφα? (3).

Particolarità tecniche: Agemine argentee (inturgidite) nei vestiti dei sovrani (sono state danneggiate dal tempo e perciò hanno perduto le loro niellature interne; agli orli, dov'è soltanto il niello sul fondo aureo, si vedono i lembi dei manti). Nel Cristo vi sono il pallio e i clavi (uno attraversa il petto; i tratti inferiori dei due si vedono in basso) di color bruno (coloriture d'impasto) e con incisioni di niello. La tunica è rigata sull'oro. Interessante notare la minuzia con cui sono stati resi i calzari (financo con qualche puntolino decorativo), il gallone della tunica, le perlature dei diademi, il complesso nimbo del Cristo. E qui avvertiamo che si è anche interpretata questa figura come quella della Madonna; ma basta no-

(1) Cf. in Kaufmann; *Hbd. d. christl. Arch.* (ed. 2.) cit. (1922), pagg. 629-631.

(2) O. Marucchi *La santità del matrimonio confermata dagli antichi monumenti cristiani. Illustrazione di una rara scultura.* Roma 1902 (cf. anche in *Nuovo Bullettino di Archeologia Crist.*, 1902, pagg. 183-196 e tav. X). — Per altri esempi, vedi l'art. cit.: *Mariage* del *Dict. Arch. Chrét. Lit.*, coll. 1905-1906.

(3) Ducange, *Gloss. G*, 2, 1592; *Constant. Christ.*, I, 37, p. 188. Si spiega come un «apex cassidis», vale a dire: cimiero. Ma poteva essere anche il pennacchio di un diadema. C'era infatti un diadema coronato di piume (v. la fig. in Diehl, *Justinien*, p. 27; cf. voce *Justinien* in *Dict. A. Chr. lit.*, fig. 6428). Ma qui si tratta di un solo pennacchio.

tare il nimbo crucigero per persuadersi che si tratta del Cristo.

Passiamo alle scene del contorno poligonale:

Annunciazione: Madonna in piedi che fa un gesto di meraviglia sollevando il braccio destro. Con la mano sinistra regge una grossa matassa di lana che sporge da un canestro in terra. Angelo annunziante. Osserviamo che, d'ordinario, quando la Madonna è in piedi non regge il fiocco (o il filo) della lana. Un esempio vicino al nostro è in un tondo delle ampolle di Monza (1). Particolarità: Nimbi graffiti e segmentati (perlature). Agemine argentee nelle vesti (distrutta quella dell'Angelo).

Visitazione: Tipo delle due Sante Donne abbracciate (2).

(1) Vedi in BALDWIN SMITH, *Early christian Iconography and a School of ivory Carvers in Provence* (Princeton Monographs in Arts and Archaeology, VI), Princeton University Press, 1918, p. 172, fig. 147. C'è il trono, ma la Madonna è in piedi. E in questo fa pensare allo schema iconografico delle figurazioni esistite a Gaza e a Costantinopoli. Per Gaza, Coricio descrive lo stupore immenso della Vergine, cui la porpora stava cadendo dalle mani (Coricio, ed. BOISSONADE, p. 91). Più prossima a noi la descrizione di Mesarite di un quadro dell'Apostoleion (v. apud HEISENBERG, *Apostelkirche*, p. 45). Ivi appare la Madonna in figura eretta « come per ascoltare un ordine regale » (Cf. G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile au XIVe, XVe et XVIe siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos* (Bibl. della Scuola Francese d'Atene e di Roma. CIX), Paris, Fonteimong, p. 67. Nel tondo dell'ampolla di Monza citata, il canestro è posto dietro la Madonna. Qui da noi il canestro è al centro. Circa il trono, constatiamo che il tratto dietro la Madonna è un po' rovinato. Potrebbe darsi che in origine ve ne fosse traccia.

(2) Vedi la distinzione del MÂLE, *L'art religieux du XIIe siècle en France*. 2e éd., Paris, 1924, pag. 58 59 e vedi i complementi in C. CECCHELLI, *La cattedra di Massimiano ed altri avorii romano orientali*, Roma, Libreria dello Stato, fasc. VI-VII del vol. I (usciti nel 1944), pagg. 182-183 e 195. Questo tipo delle Sante Donne abbracciate ha i caratteri « sentimentali » dell'arte siriaca e micrasiatica. Vedine esempi in Cappadocia. Cf. G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province de l'Art byzantin ; Les églises rupestres de Cappadoce*. Paris, Geuthner, I, 1925, tav. 57, 1 (dell'albo) relativo alla chiesa di Qeledjlar; III, 1934, tav. 138 (dell'albo) relativo alla chiesa di Soghanle, etc. Si tratta di affreschi posteriori al Mille, ma sempre molto importanti per il fatto della dipendenza da antichi schemi orientali. Troverai lo studio di questi cicli cristologici nei due volumi sinora usciti de *La voix des Monuments* dello stesso chmo Autore (Paris, Van Oest, I, 1930, pagg. 201-249: *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne*, con utile tavola dei cicli iconografici nel fondo — II, 1938, pagg. 185-263: Tre studi sulla cronologia degli affreschi cappadoci).

Ai lati, due colonnine che reggono croci [1] (le croci niellate; le colonnine ageminate d'argento. Però l'agemina è in parte distrutta). Il vestito della donna di sinistra ageminato d'argento, quello di destra con oro più chiaro. (Dev'essere agemina di altro oro, perchè notai la fessura sporgente oltre il contorno esterno della Donna di destra). Naturalmente, vi sono incisioni interne.

Natività: Verso destra, la sagoma di un materasso. Qualcosa fu divelta da questa massa ovoide (con vestigia d'impasti colorati, o d'agemine?). Il S. Bambino in fasce al di sopra (non si capisce bene se sulla minuscola testa si sian voluti rappresentare con l'agemina i capelli, o una copertura del capo). A sinistra un personaggio assiso; crediamo S. Giuseppe (le sue vesti sono, come sembra, ageminate d'oro chiaro; si tratta di tunica e pallio. Si vedono, in basso della tunica, i due clavi). Nella parte superiore, scorgonsi i musi del bue e dell'asino (figurazioni a graffito). Fra le varie raffigurazioni della Natività, quella della cassettina del « Sancta Sanctorum », proveniente da Terra Santa [2], ci sembra offrire sussidi per la interpretazione (quantunque vi siano varianti). Comprendiamo che la sagoma inferiore è veramente un materasso e che ci doveva stare sopra la Madonna. Così pure, la chiara visione della grotta nel cimelio del « Sancta Sanctorum » fa dedurre dalle confuse linee in alto qualche accenno della medesima.

Adorazione dei Magi: Sulla sinistra, la Madonna seduta, che ha il Bambino sulle ginocchia. A destra e al centro, in fila, i tre Re Magi. Nella Madonna vi è agemina argentea nei vestiti. Il tronetto è riempito di un impasto a colore (ros-

(1) Confesso che non mi è mai riuscito di trovare un solo esempio di una « Visitazione » con queste croci su colonnine laterali. Però una formella perduta della cattedra di Massimiano aveva due personaggi (S. Gioacchino e S. Giuseppe) di cui uno (S. Gioacchino) recante una pisside con una croce (v. la stampa riprodotta in CECCHELLI, *Cattedra Massimiano* cit., pag. 182). Ma le colonnine crocifere sono ben diversa cosa.

(2) Vedi in H. GRISAR, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg i. Br., Herder, 1908, p. 115, fig. 59. Vedi poi C. R. MOREY, *The Painted Panel from the Sancta Sanctorum*, in *Festschrift Clemen*, Dusseldorf, 1926, p. 150 segg. Le pitture possono essere dell'VIII secolo, ma ripetono temi iconografici più antichi.

sastro ?). Il vestito del Bambino, è un semplice incavo nell'oro. Nel primo dei Magi, il vestito è con riempiture d'impasto verdastro; nel secondo l'impasto è rossigno; il terzo ha una veste, mi sembra, di oro più chiaro, e mi pare anche rigata. In tutti, tracce di niello nelle gambe ed altrove. Il terzo è molto rovinato. Due particolari interessanti: I nimbi della Madonna e del Bambino sono tutti una linea (come, del resto, li hanno le due Sante Donne della Visitazione). Il copricapo dei Magi non è il solito berretto frigio, ma è un cappello alto. Lo si direbbe una derivazione del cappuccio che porta il sacrificante effigiato nel tempio degli dèi palmireni a Dura Europo sull'Eufrate. Questa vera tuba riappare in un encolpio cristiano poligonale che proviene da Costantinopoli e che ora è al British Museum (1). Ivi si vede meglio una specie di falda che investe a calotta il capo, Talvolta il cappello è a cilindro, talvolta è tronco-conico, e si ha, in tal caso, uno di quei cappelli semirigidi ad alta calotta e tese abbassate del costume seicentesco. Noi avanziamo l'ipotesi che si tratta di una continuazione di quegli alti copricapo che ritornano più volte in varia forma nei bassorilievi dell'Asia Minore. Sono opere di molti secoli avanti Cristo; ma in certe regioni il costume attraversa i millenni pressochè immutato (2).

I nostri tre Magi vestono poi la solita tunichetta breve e i soliti calzoni stretti alla gamba (ἀναξυρίδες). È bene notare la disposizione in fila ed eretti dei tre Magi, che è ancora l'ordinamento più antico. Non c'è insomma quella varietà di atteggiamenti e quel gesto di proskynesis del primo Mago, che scorgiamo, ad esempio, nel mosaico di Dafní. Quantunque

(1) DALTON, *Catalogue of early Christian Antiquities* cit., (1901), Nr. 284; ROSENBERG, *Niello* cit., p. 51. Il Rosenberg segna (d'accordo col Dalton) come data il X-XI sec., ovvero « vielleicht etwas zu spät ». Ma crediamo che la data non abbia sufficiente giustificazione. Le figurazioni sono: Natività e Adorazione dei Magi, ambedue molto simili alle nostre. È indubbio che si debbano attribuire (anche per la tecnica) il nostro anello e l'encolpio allo stesso periodo.

(2) Si vedano, ad esempio, nell'ottimo repertorio di H. TH. BOSSERT, *Altanatolien*, Berlin, Wasmuth, 1942: il rilievo di Yazilikaya (tav. 125, n. 543); il rilievo di Birecik (tav. 220, fig. 866); il rilievo di un cilindro della Cilicia (tav. 161, fig. 716); la statuina bronzea di Firnis (tav. 141, nn. 584-586), etc.

già esista su di un'ampolla di Monza, è certo che sarà frequente in epoca più tarda (1).

Battesimo: Gesù è a mezzo busto perchè il rimanente è immaginato come immerso nelle acque (di certo, mancò lo spazio all'artefice che adottò questo ripiego). Il battezzatore a sinistra (non se ne vedono i piedi). Due Angeli a destra in figura intera. Il primo sembra avere le mani velate. Forse un segno in alto, nel lembo consunto del tratto superiore, dev'essere l'ultima traccia della palomba. Ma è dubbio. Circa la tecnica, vi è da notare che l'abito del Battista deve aver perduto l'ageminatura, o l'impasto del niello. Ha ora un incavo. Viso e capelli incisi nell'oro e niellati. Gli Angeli mostrano nei vestiti gli impasti di colore (rossigni?). Può darsi vi fosse un incastro argenteo nelle ali.

Ritroviamo (un pò più complessa) questa iconografia nella citata cassettina dipinta del « Sancta Sanctorum ». Ma i confronti possono estendersi a varii monumenti, che sarebbe lungo enumerare (2). Osserveremo la presenza degli Angeli assistenti (o meglio, adoranti) nelle iconografie orientali.

Crocifissione: Strano a dirsi. Questa scena è apparsa a molti, e financo allo Schultze (non però allo Stuhlfauth), come quella dell'« Ecce Homo », Si tratterebbe di un tipo di rappresentazione unico, perchè l'ostensione di Gesù piagato fu rappresentata nell'antichità cristiana in ben diverso modo. E cioè Pilato facente un gesto con la mano aperta verso Gesù per mostrarlo al popolo (3). Invece qui si ha nel mezzo il

(1) Esempi in *Dict. Arch. Chr. lit.,* voce: *Mages* in vol. X, 1 (1931). L'articolo ha sfruttato l'opera di H. KEHRER, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig, 1904.

(2) Molto materiale nella voce: *Baptême de Jésus* nel vol. II, 1 (1910), *Dict. Arch. Chr. lit.* cit. (H. LECLERCQ): E. B. SMITH, *Early Christian Iconogr.* cit, pagg. 165-188; G. DE JERPHANION, in *La voix des monuments* I, 165-188.

(3) F. GROSSI-GONDI, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli,* Roma, Univ. Gregoriana, 1923, p. 115 (citando la riproduzione del GARRUCCI, 335, 2, 4), FR. GERKE, *Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage* (Abhandl. des archaeol. u. kunstgesch. Inst. der Pazmány Universit. in Budapest, XXI). Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, s. a,, (ma estr. da *Archaeologiai Èrtesitő*, LII), v. specialmente tav. IV, 15 (e particolare a tav. X, 42), e tav. IV, 12 (nel testo non si illustra questo elemento).

Cristo vestito di *colobium*; ai lati due personaggi seminudi. Dal basso viene la lancia (o l'asta) che squarciava il costato di Gesù. Viene anche dal basso una seconda canna, che deve essere quella della spugna, come sul citato dipinto della cassettina del « Sancta Sanctorum », che (specie nella parte superiore, ha molte rassomiglianze con la nostra scena. Una ispezione accurata mostra non soltanto un segmento nella testa dei due ladroni, ma pure (dietro il collo) le ombre del « V » di una « *furca* ». E poi si vedono nei due i segmenti delle corde che avvincono i corpi ai patiboli (si noti la riproduzione fotografica della scena delle « Marie al sepolcro » che contiene anche lo scorcio della scena antecedente. Ivi è meglio visibile il ladrone di destra). In figurazioni d'origine siriaca, i due ladroni sono nudi e legati al patibolo « a tau ». Il Cristo è per lo più vestito di colobio; ma tuttavia se ne ha esempio anche col solo perizoma (1). In quanto al segmento sulla testa della croce, esso può essere il palo.

Altre osservazioni: Il nimbo di Gesù (graffito) è crucigero. Il suo colobio è ageminato agli orli e al centro. I ladroni hanno il perizoma çon agemine e incisioni di niello. Pure incisi e niellati sono i volti; ma quello di Gesù è più decisamente tracciato. Si noti poi la rigidezza della terminazione ad angolo delle spalle del Cristo (è questo l'unico accenno alla distensione del corpo sulla croce, perchè s'immagina la collocazione forzata su di un supporto). Nella cassettina del « Sancta Sanctorum » si vedono bene le braccia di Gesù, ma non si nota la croce altro che in un palo col *titulus* sopra il capo (e dentro il nimbo). I ladròni hanno il segmento ligneo al di sopra del capo come nel nostro cimelio (2).

Le Marie al Sepolcro: Le due Sante Donne a sinistra del sepolcro raffigurato come una edicola con una croce sopra e con inferriate (?), o tendaggi (?). A destra, l'Angelo in posizione eretta che fa un gesto d'allocuzione. Una delle Marie ha le vesti ageminate d'argento e niellate. E' un complesso

(1) MILLET, *Recherches sur l'icon. de l'Évangile* cit., p. 423 segg. e figg. 447-449.

(2) Sulla scena della Crocifissione, v. G. DE JERPHANION, in *La voix des monuments* cit., I, pagg. 138-164. L'immagine del Cristo in colobio è forse siro-mesopotamica.

oscuro. Quella più indietro ha il vestito inciso sul fondo aureo, o su di un'agemina di oro più chiaro. La tomba segnata fortemente a niello. Le vesti e le ali dell'Angelo erano riempite d'impasti colorati e d'argento, ma oggi sono quasi scomparsi. Così pure la tinta inserita nei capelli. Interessanti le due braccia sollevate di tale Angelo. Nei nimbi delle due Marie, il solito fenomeno della fusione in una linea (già rilevato). Asserisce il Millet che Bisanzio mette nella scena due donne ed una edicola tombale; l'Occidente, tre donne e, dopo la fine del X secolo, un sarcofago. Quindi: Angelo assiso all'esterno (ma da noi sta eretto) ed Angelo all'interno (seduto sul sarcofago) (1).

Nella citata pittura del « Sancta Sanctorum » abbiamo le Marie a sinistra (e con lo stesso movimento: cioè la prima più piegata in avanti; la seconda più eretta); l'edicola con le *crates*, l'Angelo, che però è seduto. Egli distende il braccio per indicare il sepolcro aperto. La concordanza tra la pittura e l'opera in niello è financo nel colore degli abiti delle due Marie: quello della Donna avanti è oscuro, quello della posteriore più chiaro (2).

Perciò vi sono diversi indizi per asserire che l'anello dipende dalle iconografie siro-palestinesi. È anzi un oggetto che deve provenire da quelle zone, o tutt'al più dall'Asia Minore. E qui bisogna ricordare che vi sono altri esempi di anelli consimili. Uno, conservato nel British Museum, ha un'altra serie di figurazioni cristologiche, ma eseguite in modo più sommario e, a quel che sembra, soltanto con incisioni talvolta più decise, tal'altra più lievi. Le scene si succedono così: Annunciazione, Visitazione, Natività, Battesimo, Adorazione dei Magi, Crocifissione (anche qui, per errore, si è parlato di

(1) MILLET, *Recherches sur l'icon. de l'Évangile* cit., p. 517. L'Occidente preferisce la versione di Marco (XVI, 1) sulle tre mirrofore. Però a Dura-Europos, negli affreschi della cappella cristiana del III secolo, c'era, a quanto sembra, traccia della terza mirrofora (vedi infatti la indicazione delle tracce e la ricostruzione in M. ROSTOVTZEFF, *Città carovaniere*, ed. it., Bari, Laterza, 1934, tav. XXXVI.

(2) E quanta concordanza con le ampolle monzesi! Ancor più che col dipinto. Si veda la scena delle Marie al sepolcro nella fig. 8434 del cit. *Dict. Arch. chr. lit.* voce: *Monza*, col. 2759-60. C'è anche l'Angelo eretto ed alloquente e c'è l'edicoletta con la grande croce superiore.

« Ecce Homo »), l'Angelo presso il sepolcro (lo mostra e solleva le braccia; non ci sono le Marie. L'angelo sta a sinistra invece che a destra) (1). L'anello è, come il nostro, poligonale all'esterno. Ma il castone non è tondo: è a rosoncino lobato. E vi si vede una singolare figurazione: Il Cristo da una parte e, come sembra, la Vergine dall'altra, dorso a dorso e posti al centro, si rivolgono ai due sposi. In alto una stella. In basso la dicitura OMONVA (sic! per ὁμόνοια, cioè l'augurio di concordia). Che figure sommarie anche qui! Interessanti peraltro i costumi, perchè la sposa ha in testa uno strano copricapo a falda da cui pendono i veli, e lo sposo sembra avere un turbante. Il Dalton ha datato l'oggetto al X secolo. Ma proprio la sua rozzezza, le varianti iconografiche, la incomprensione (si direbbe) di certi particolari antichissimi (si veda, ad esempio, come son ridotti i berretti frigi dei Magi) denunciano una replica popolare tarda in cui non è giunta se non l'eco languida di una tradizione di parecchio anteriore. Potrebbe financo venire il sospetto di un falso.

Altro esemplare. È quello della già raccolta Pichon, in Parigi (2). Ritorna la sagoma lobata del castone dell'anello del British Museum; ritorna il motto greco OMONVA. Si rivede la coppia nuziale, ma in altro tipo. Ci sono lunghe tuniche. Il marito ha la « cuffia » con la fascia indietro svolazzante; la moglie è a chiome libere, ma le pende dalla spalla un velo. Il Signore e la Madonna sono in lunghe tuniche ed hanno aspetto curiosissimo. I nimbi (a fascia più che a linea tanto sono spessi) sono talvolta a linea unica, fusi. Le scene si succedono così: Annunciazione, Visitazione, Natività, Presentazione al Tempio,

(1) Dalton, *Catalogue* cit. (1901), p. 21, n. 129 e fig. tav. IV. Id., *Guide to Christian Antiquities in the British Museum*, London, 1903, p. 57, fig. 29 (Inv. Nr. 129). Id. *Catalogue of the Finger Rings in the British Museum*, Post classical period nr. 127. — Rosenberg, *Niello* cit., pagg. 47-49 e fig. 37. — *Dict. Arch. chr. lit.*, voce *Mariage*, col. 1940, fig. 7686.

(2) Schlumberger, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pendant l'année 1889* (seduta del 5, IV) (ristampato in *Mélanges d'Archéologie byzantine*, I° série, 1895, pagg. 67-69); cf. per la figura l'op. dello stesso A.: « *Un Empereur byzantin au X^e^ siècle* », *Nicephore Phocas*, 1890, p. 389). — Rosenberg, *Niello* cit., pagg. 48-49 e fig. 36.

Battesimo (1); e poi due scene curiosamente espresse: (due crocifissi?) e il Signore avvolto in una specie di tunica o clamide (non si vedono le braccia, non è un colobio) (2). Altra scena: Il Signore (a un Angelo mancherebbero le ali, che non furono mai omesse in questo periodo), due palmette che vorrebbero significare un orto; due teste di donne e accenni di corpi prostrati (apparizione di Gesù alla Maddalena? Non certo è la scena delle Donne al sepolcro, come si è interpretato) (3). Le figure grossolane, con segni bruti e campiture larghe d'impasti oscuri, denunciano anche in questo caso (e in altro senso) un prodotto popolare, forse di artigianato copto o siriaco. Ma siamo anche qui in un tempo in cui era lontana quella tradizione del paleocristianesimo, che è ancor viva nell'anello del Museo di Palermo. Fa meraviglia che due conoscitori come il Dalton e come il Rosenberg si siano ingannati mettendo in gruppo i tre anelli e attribuendo ad essi quasi il medesimo periodo. Un oggetto solo può essere veramente contemporaneo; ed è la teca ottagona del British Museum (con la Natività e l'Adorazione dei Magi) di cui discorremmo.

L'anello Pichon ha ben due iscrizioni greche, ma piene di errori (4). La nostra ha pure errori di grammatica e di me-

(1) Il Battista a sinistra ed un Angelo a destra (le ali sono assai sommariamente indicate) Il Signore in mezzo è a mezzo busto e vestito (ma con una curiosa apertura dell'abito davanti, a Λ; forse per l'inserzione centrale delle due mani giunte?). Lo Spirito Santo sopra e con indicazione di raggi attorno.

(2) È incerto se i due ai lati del Signore abbiano un cappello frigio, ovvero elmi. Due macchie (una tonda e l'altra pressochè quadrangolare) potrebbero essere due scudi. In basso le ginocchia e (sembra) un palo. Sarebbero forse due impalati? Non si capisce se due segni che si dipartono dal petto siano braccia, o traverse del patibolo. L'abito del Signore è piuttosto una specie di clamide.

(3) Contaminazione tra la scena delle pie donne al sepolcro e la scena in cui Gesù appare alla Maddalena?

(4) † KVPIЄ BOHΘIT OVC ΔϒΛϒC COV PЄTPϒȢ ΘЄOΔOTIC cioè † Κύριε βοήθει τοὺς δούλους σου Πέτρου καὶ Θεοδότις. Lo Schlumberger non riesce a identificare questi due personaggi. Si tratta di una qualunque coppia nuziale a cui viene augurata la ὁμόνοια (secondo l'epigrafe di cui nel testo abbiam parlato). Troverai esempi di questa frase negli oggetti dei cataloghi del Dalton (si tratta di anelli) riprodotti anche nella

trica (1), però qui si passa il segno. Non è possibile giudicare il carattere paleografico di tali scritte altro che dall'« OMONVA » (ed è ben poco), perchè non furono riprodotte e l'oggetto, a quanto sappiamo, non è più reperibile (2). Circa la tecnica delle figure lo Schlumberger parla di inserzioni di « émail bleuâtre »; ma il Rosenberg osserva che la frase è di poco aiuto per la datazione dell'opera (3). Ad ogni modo è roba tarda. E, ove si consideri anche l'anello del British Museum e si tenga conto di quanto abbiam detto circa l'iconografia dei due cimeli, avremo giustificati motivi per attribuire l'anello di Palermo ad un'epoca convenientemente anteriore. E cioè al secolo IX, o alla seconda metà dell'VIII, prima della interruzione degli scambi fra la Sicilia e l'impero bizantino provocata dalle conquiste musulmane (4).

Roma CARLO CECCHELLI.

---

citata voce *Mariage* del *Dict. Arch. Chr. lit.* cit. Vi sono pure iscrizioni dedotte da Giov. XIV, 27:

† ЄIPINHN THNЄMHNAΦIHMHVMHN ∾ †

† ЄIPHNHN THNЄMHN ΔHΔΩMЄVMHN ∾ †

cioè:

† εἰϱίνην τὴν ἐμὴν ἀφίημη ὑμῆν †

† εἰϱήνην τὴν ἐμὴν δήδωμε (!) ὑμῆν †

osserva molto bene il Rosenberg sulla traccia dello Schlumberger, che la coesistenza della forma εἰϱήνη con la non classica εἰϱίνη (e si potrebbero aggiungere altre particolarità) ci riporta ad un'epoca tarda, forse al X secolo o più tardi. Noi facciamo osservare nella prima iscrizione anche il nesso ου ottenuto con il fiocchetto Ɣ.

(1) Si rileva negli opuscoli del SALINAS che l'epigrafe apparteneva ad un tempo in cui non si distinguevano più le vocali lunghe dalle brevi.

(2) Scrive il ROSENBERG cit., p. 48, che nel catalogo di vendita della collezione Pichon l'anello non figurava.

(3) « ...lässt uns durch seine Worte... wenigstens erkennen, dass es sich um blauschimmerndes Niello handelt dass wir viel häufiger bei Arbeiten des 7. und 8., als bei solchen aus dem 10. Jahrh. antreffen ».

(4) Nel *Catalogue* del DALTON (tav. IV, n. 130, cf. *D. A. C. L.*, voce *Mariage*, col. 1941. n. 7687) c'è un anello con castone lobato ove un rozzo niellatore ha tracciato due personaggi (uomo e donna) e in mezzo il Cristo. Iscriz. OMNYA (ὁμόνοια) e, intorno al castone † IPHNHN THN EMHN

Post Scriptum. — Alcuni mirabili affreschi recentemente scoperti a Castel Seprio in Lombardia, e che saranno presto pubblicati dal De Capitani, d'Arzago e dal Bognetti, hanno la scena dell'Adorazione dei Magi, nella quale si scorgono gli alti berretti come sul nostro anello. Gli affreschi sono sicuramente anteriori al IX secolo e di fattura tipicamente bizantina. Quindi, vi è un altro argomento per la nostra datazione al IX sec. o alla seconda metà dell'VIII. Sono grato al prof. E. Rossi per alcune informazioni circa il vestito orientale.

ΔΗΔΟΜΕ (Ioh. XIV, 27). L'anello sarebbe stato trovato a Girgenti. Anche questo è cosa tarda e venuta in Sicilia nel XII sec., a tempo normanno. Forse può servire a indicare il periodo dell'anello della collezione Pichon (XI-XII secolo ?).

Nello stesso Catalogo (IV, 131) (cf. cit. voce *Mariage*, fig. 7688) un altro anello (ma con castone ovale) ha due personaggi e una figura di Cristo con *colobium* molto simile alla nostra. C'è l' «(o) ΜΟΝΟΥΑ » e ci sono poi le lettere Ɛ || ΟΔ forse iniziali di nomi propri. Quest'anello è di epoca vicina a quella del nostro.

On the Asiatic Frontiers of the Empire of Nicaea

Working on a monograph on the reign of Michael VIII, I have had occasion to examine the territorial extent of the empire of Nicaea in Asia Minor. This is a subject to which G. de Jerphanion has made some important contributions. His article "Σάμψων et 'Αμίσος" has solved an important geographical problem (¹), while that on the Cappadocian inscriptions in relation to the history of the empire of Nicaea has raised some questions not without interest (²). What I have to say, therefore, about the territorial extent of the empire of Nicaea in Asia Minor, is not out of place in a volume dedicated to G. de Jerphanion in honor of his seventieth birthday.

Concerning the coastal possessions of the empire of Nicaea in Asia Minor, there is, of course, no problem. If the Asiatic coast of the Bosphorus is excepted, the empire included all the coast of Asia Minor from the river Indus (Dalaman-čai) to and including Amastris on the Black Sea (³).

(¹) « Σάμψων et 'Αμίσος. *Une ville à déplacer de neuf cents kilomètres* », *Orientalia Christiana Periodica*, I (Rome, 1935), 257-267. But see also P. ORGELS, *Sabas Asidénos, dynastie de Sampsôn*, *Byzantion*, X (1935), 67-77, especially p. 67, note 5, where other references are given.

(²) *Les inscriptions Cappadociennes et l'histoire de l'empire grec de Nicée*, *Orientalia Christiana Periodica*, I, 239-256.

(³) That the Indus formed the frontier between the empire of Nicaea and the Turkish possessions is known to us through oriental sources only. W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien: Philosophisch-historische Klasse*, CXXIV (Vienna, 1891), 42. See also P. WITTEK, *Das Fürstentum Mentesche* (Istambul, 1934), 1 ff. The southernmost coastal point of the Greek possessions according to the Greek sources was the Cnidian peninsula. Acropolites, *Opera*, edited by August HEISENBERG (Leip-

It is in determining the frontiers of the interior that we meet with difficulties, for nowhere in the sources are these frontiers precisely delineated. The information we have is sporadic. It refers to this or that locality as belonging to the Lascarids, but the picture that it draws of the extent of the empire in the interior of Asia Minor is fragmentary.

It is known from Nicetas Choniates that Laodiceia and Chonae were included in the possessions of Theodore I Lascaris (1). But how the line ran from there is not known. Sublaeum did not belong to the empire (2), but virtually every historical atlas makes the eastern boundary of the empire run from Sublaeum northeast to a point on the Black Sea just east of Amastris (3).

This line leaves within the empire Kutahia, Dorylaeum (Eskişehir) and Claudiopolis (Bolu), but it is questionable whether these towns belonged to the empire. It is known that Dorylaeum was already in ruins at the time of Manuel Comnenus, and although the latter rebuilt it to serve as a check to the advance of the Turks (4), he was forced to abandon it after the disaster at Myriocephalum (5). Towards the end of the twelfth century it was a Turkish possession (6), and

---

zig, 1903), 45. Acropolites here states that Stadia, which was located on the Cnidian peninsula, was in Greek hands. On the location of Stadia see TOMASCHEK, op. cit., 40, and F. W. HASLUCK, *Datcha-Stadia-Halikarnassos. The Annual of the British School at Athens*, XVIII (London, 1911-12). 211.

(1) Nicetas CHONIATES, *Historia* (Bonn, 1835), 842.

(2) Sublaeum had been rebuilt by Manuel Comnenus just before the battle of Myriocephalum. *Ibid.*, 229. However, after the disaster which he suffered at the battle he was forced to abandon it to the Turks. J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, 3 (Paris, 1910), 371 f. According to Nicetas Choniates (op. cit., 246) Manuel was only required to destroy the fortifications of Sublaeum, but this amounted to the same thing as abandoning the place to the Turks. There is no reference in the later writers that Sublaeum was recovered by the Greeks.

(3) The possession of Amastris by the Lascarids is well attested by the sources. ACROPOLITES, op. cit., 18.

(4) Nicetas CHONIATES, op. cit., 227.

(5) *Chronique de Michel le Syrien*, 3 : 371 f. ; Nicetas CHONIATES, op. cit., 246.

(6) Nicetas CHONIATES, op. cit., 689 : Τῷ Ἰκονιεῖ Κλιτζασθλάν... πλείους γεγόνασιν υἱεῖς. Ἀμάσειαν μὲν οὖν καὶ Ἄγκυραν καὶ Δορύλαιον καὶ πόλεις

there is no evidence to the effect that it was later recovered by the Greeks. Kutahia fell to Qylyğ Arslān during the reign of Alexius II [1]. That it was subsequently recovered by the Greeks appears extremely doubtful. Indeed what evidence there is seems to indicate that it remained definitely outside of the empire [2]. Claudiopolis, too, seems to have been definitely lost by the end of the twelfth century [3]. The eastern frontier of the empire, therefore, most probably ran along the Indus river, and west of Sublaeum, Kutahia, the region of the stream of Bathys [4] and Claudiopolis, and reached the Black Sea at Amastris.

In a sense, however, this line is imaginary. For there was no clear cut and definite demarcation marking the Greek possessions from those of the Turks. The frontier was rather a region than a line, " a fairly wide strip of no-man's land ", where the border warriors of both sides watched and fought each other [5]. It is questionable whether the territory effectively under the control of the Greeks extended very much east of Philadelphia, Brussa and Nicaea. According to Acropolites Philadelphia was virtually on the frontier line and for

---

ἄλλας Ποντικὰς εὐδαίμονας τῷ Μασοὺτ ἀπεκλήρωσε. This passage has been analyzed by P. Wittek with the help of oriental sources and has been found accurate. W. WITTEK, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie, Byzantion*, X (Brussels, 1935), 12 ff. But on page 37 Wittek writes : *Nur ist seine Angabe dahin zu modifizieren, dass Dorylaion wohl türkisch, aber nicht eigentlich seldschukisch war. Es gehörte zu der von den Turkmenen beherrschten Grenzzone, in der die Macht der Seldschukenherrscher nur eine sehr bedingte war.* J. H. MORDTMANN (*The Encyclopaedia of Islam*, article Eskishehir) says that " after the unsuccessful war against Kilidj Arslān I, he [Manuel Comnenus] had to agree to destroy the fortifications and a short time afterwards the town must have been definitely occupied by the Seldjuks ".

(1) Nicetas CHONIATES, op. cit., 340.

(2) WITTEK, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, 34.

(3) Ibid, 41. According to V. Laurent, Claudiopolis fell to the Turks sometime between 1189 and 1214. V. LAURENT, *Héraclée du Pont, Echos d'Orient* XXXI (1932), 318.

(4) The Bathys flows into the Thybris (Pursak) at a point a little to the east of Dorylaeum. Ibid , 36. Already during the reign of Alexius III Angelus (1195-1203), the region of the Bathys was occupied by numerous Turkish tribes. Nicetas CHONIATES, op. cit., 658.

(5) WITTEK, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1938), 23.

that reason its citizens exercised in the arts of war and were ever ready to fight (1).

If the line drawn above as roughly marking the Asiatic frontiers of the empire of the Lascarids is accurate, then the statement of Gregoras that the Lascarid possessions extended very much into the interior of Asia Minor, as far as Cappadocia (2), must be mistaken. Among the modern students of the empire of Nicaea only Miliarakis and G. de Jerphanion refer to Gregoras in connection with the territorial extent of the Lascarid empire in Asia Minor. Miliarakis simply cites the passage without any commentary (3), but Jerphanion studies it at length (4) and introduces in its support inscriptional information which seems to corroborate it. This information is drawn from three different inscriptions found in three different churches, all three located in the Sobesos-Zoropassos region in Cappadocia. Two of them are exactely dated. April 25, 1212, during the reign of Theodore I Lascaris (ἐπὴ Βασιλέοντος Θεοδόρου Λάσκαρη), and 1216/1217, again during the reign of Theodore I Lascaris (ἐπὴ Βασυλέος [Θεοδώρου Λάσκαρι]). The third bears no exact date, but mentions John Vatatzes as the reigning emperor (Λάσκαρι Βασιλεύοντος Βατάτζη [ἐτελειώθη]) (5).

Jerphanion supposes that the mention of Theodore I Lascaris and John Vatatzes in the Sobesos-Zoropassos inscriptions, if taken together with the testimony of Gregoras, can mean only one thing, that the Sobesos-Zoropassos region was under the jurisdiction of the Lascarids, having been acquired as a result of the battle of Antioch in 1210, where Kaikhosrev lost his life. This region either formed a Greek

(1) Acropolites, op. cit., 105.

(2) Nicephorus Gregoras, *Historia*, I (Bonn, 1829), 16. οὐ μόνον Βιθυνίας (βασιλεύειν τὸν Λάσκαριν) καὶ ὅσαι παράλιοι τῶν ἐπαρχιῶν ἐπὶ βραχὺ μῆκος ἐκτείνονται, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐς πολλήν τε ἀνιέναι μεσόγειον, καὶ ἐπὶ μάλα τοι πλεῖστον μῆκος ἐκτεταμένην κεκτῆσθαι, ἀρχομένην ἀπὸ Καρίας τε καὶ Μαιάνδρου τοῦ ποταμοῦ κατὰ νότον, καὶ διήκουσαν πρὸς βορέαν ἄχρι Γαλατικοῦ πόντου καὶ Καππαδοκίας αὐτῆς.

(3) A. Miliarakis, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου (Athens, 1898), 44.

(4) Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes...*, 248 f.

(5) Ibid., 239-41.

enclave in the midst of Turkish territory or was connected with the main possessions of Nicaea by a "kind of corridor between Lycaonia and Galatia". This corridor running from the "elbow of the valley of the Halys and along the northern border of the desert region of the ancient Axylon could permit the establishment of a bridge between Zoropassos and the upper valley of the Sangarius" (1). The existence of such a corridor seems to us extremely improbable, for it is very doubtful if the Greeks had effective control of the upper valley of the Sangarius. There remains the possibility of an enclave, but an enclave in the midst of Turkish territory far from the effective frontiers of the empire and with no means of communication by sea is hardly conceivable. The mention of the Lascarids in the inscriptions of the Sobesos-Zoropassos region must either be attributed to custom or else, as Wittek suggests, to a hope, raised among the Christians of this region by the victory at Antioch, that they were soon to be included in the empire of Nicaea (2). If indeed they did entertain such a hope, it proved to be groundless. What is known of the Asiatic frontiers of the empire of Nicaea seems to indicate definitely that that empire never included the Sobesos-Zoropassos region.

New Brunswick — PETER CHARANIS.

(1) Ibid., 254 f.

(2) WITTEK, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, p. 47, n. 7: *Die Nennung des Kaisers auf diesen Inschriften kann man höchstens dahin deuten, dass nach der Schlacht bei Antiochia, in welcher der Sultan gefallen war, die kappadokischen Christen sich über die Möglichkeit einer Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft lebhaften Illusionen hingegeben haben mögen. In ihren Höhlenkirchen konnten sie, ohne dass sich eine seldschukische Behörde darum kümmerte, diesen Illusionen ungehindert Ausdruck geben.*

Une sainte suspecte :
Ste Olive de Palerme ou de Tunis

Depuis qu'avec les savants travaux des Bollandistes en général et ceux du R. P. Delehaye en particulier, la critique hagiographique s'est faite aussi exigeante qu'elle l'avait été peu, on sait que de nombreux « saints », vénérés jadis n'ont jamais eu d'autre existence que celle que leur a conférée l'imagination des hommes. Il ne s'agit point ici d'ajouter à la liste des suspects le nom de sainte Olive puisqu'aussi bien il y figure déjà [1], mais de montrer combien est fondée la suspicion à l'égard de cette vierge et martyre qu'ignorent les martyrologes historiques et qui demeure justement absente des dernières éditions du martyrologe romain.

Si l'on en croit ses Actes [2], sainte Olive serait née en Sicile de parents nobles. Elle aurait été exilée à Tunis à l'âge de treize ans par les *paganos aut infideles* (?) qui dominaient l'île et c'est sur le sol africain que se déroulent les péripéties de son existence terrestre. Dès son arrivée, elle se signale en rendant la vue à des aveugles que leur action de grâce conduit au martyre, tandis que l'enfant, préalablement flagellée, est envoyée « dans un lieu où il n'y avait point d'habitations humaines, mais seulement des animaux : lions, serpents

[1] Pour M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia,* 2e éd., I, p. 662 (= 520), la légende de sainte Olive est « si absurde » qu'elle ne mérite même pas l'examen. Plus nuancé, Mgr LANZONI, *Le Origini delle diocesi antiche d'Italia,* p. 391, n'en manifeste pas moins une réserve prudente.

[2] AA. SS., juin, t. II, pp. 292 et ss. On se reportera au texte publié dans les *Analecta Bollandiana,* t. IV, pp. 5-9, d'après un manuscrit du XIVème siècle conservé à la cathédrale de Palerme. Sainte Olive est honorée le 10 juin.

et dragons ». Elle y demeure sept années, entourée si l'on peut dire de leur considération, jusqu'à ce qu'elle y soit découverte par des chasseurs venus de Tunis. Ceux-ci manifestèrent d'abord à l'égard de la vierge d'un moindre respect que les bêtes sauvages, mais sainte Olive se protège contre leurs entreprises avec le signe de la croix. Bien mieux, elle les convertit et les incite à prêcher contre les infidèles, leur promettant en récompense la palme du martyre qu'ils ne tardent d'ailleurs pas à cueillir. Un tel prosélytisme ne manque pas d'inquiéter le *dominus terrae et civitatis Tunisii*. Il ordonne qu'on amène sainte Olive qui convertit son escorte. Le roi l'interroge, ne parvient naturellement point à briser sa constance, et la fait incarcérer sans pain, vin, ni lumière. Mais elle est réconfortée par un ange et, lorsqu'elle est conduite à nouveau devant le prince, elle convertit à la foi du Christ ceux qui l'écoutent. Vainement, celui-ci ordonne-t-il qu'elle soit flagellée jusqu'à ce que ses os apparaissent; elle continue de répandre la grâce autour d'elle. Elle est mise au chevalet et lacérée; nouveau supplice inefficace. On la jette dans l'huile bouillante; elle en sort intacte. Remise au chevalet, on la brûle avec des broches ardentes. Le seul résultat est la conversion des bourreaux qui subissent à leur tour le martyre. Enfin, on la décapite et son âme s'exhale à la vue de tous sous la forme d'une colombe que des anges portent au ciel en chantant tandis que son corps, dérobé par des fidèles, est porté *in civitatem vel prope civitatem Panormi* où il est enseveli.

Il n'y a pas besoin d'être particulièrement versé dans les études d'hagiographie pour déceler la très faible valeur de ces Actes. Ils semblent de rédaction tardive, mais dont on ne saurait préciser la date. En tous cas, ils ne contiennent aucun élément historique et c'est de façon absolument vaine que les érudits locaux ont jadis éperdument disserté sur la question de savoir s'il fallait placer le martyre de sainte Olive en 463 ou en 915 et s'il convenait d'en imputer la responsabilité aux Vandales ou aux Musulmans [1]. On trouve là réunis des thèmes familiers à la littérature hagiographique et les Actes de

[1] Sur les différentes hypothèses émises AA. SS., loc. cit. et S. ROMANO *Una santa palermitana venerata dai maomettani a Tunisi* dans *Archivio storico siciliano*, t. XXVI, 1901, pp. 11-21.

sainte Olive ressemblent d'assez près à beaucoup d'autres. Ils ont, en particulier, une parenté assez étroite avec ceux de sainte Agathe: noblesse de l'héroïne, aménité des bêtes sauvages qui l'approchent, incarcération accompagnée d'une visite miraculeuse, multiplicité des supplices dont plusieurs analogues (1). Si l'on se rappelle que Palerme essaya un moment d'annexer sainte Agathe (2), on est tenté de se demander si, faute de l'original, la capitale sicilienne n'aurait pas cherché en sainte Olive une copie aussi ressemblante que possible de la vierge de Catane.

Mais, dira-t-on, les Actes fournissent une indication précieuse en notant que sainte Olive fut inhumée à Palerme même ou près de la ville. Et l'on prétend, en effet, qu'à l'endroit où s'élève aujourd'hui l'église Saint-François de Paule, c'est-à-dire en dehors des anciens murs, à proximité de la porte Carini, il existait avant 1518 une chapelle dédiée à sainte Olive. La place voisine est encore aujourd'hui appelée place sainte Olive, et, selon S. Romano, la troisième chapelle à droite, en entrant dans l'église, lui est encore consacrée (3). Le même auteur prétend qu'une cavité s'ouvrirait dans cette chapelle et communiquerait avec une caverne où, d'après la tradition, reposerait le corps de la sainte. Pourtant, les recherches faites jadis ont été vaines, quelque prix qu'on eût attaché à leur succès. Nous ne sommes donc pas en mesure de dire si la chapelle a été élevée à cet endroit en raison de la tradition rapportée par les Actes ou bien si les Actes ont placé le tombeau de sainte Olive à proximité de la ville parce que la chapelle passait, à tort ou à raison, pour en occuper le lieu. En d'autres termes, le paragraphe des Actes qui fournit l'unique indication théoriquement vérifiable qu'ils contiennent, et qui pourrait d'ailleurs fort bien être une interpolation postérieure à l'ensemble, ne nous paraît pas susceptible de beaucoup plus de confiance que le reste (4). Et ceci d'autant moins

(1) AA. SS., février, t. I, pp. 599-662 et particulièrement pp. 621 et ss.

(2) A. Dufourcq, art. *Agathe*, dans *Dict. d'Hist. et de Géog. eccl.*, t. I, pp. 909-910. Le texte grec de la vie de sainte Agathe; P. G., t. CXIV, col. 1331 et ss. donne la sainte comme originaire de Palerme.

(3) S. Romano, op cit. pp. 20-21.

(4) S. Romano n'indique point la source de son information et j'ai vainement cherché à en vérifier l'exactitude.

que l'affirmation des Actes est contredite par ailleurs. En 1402 en effet, le roi Martin d'Aragon faisait réclamer au Ḥafṣide Abû Fâris *le corps de santa Oliva qui jau en Tuniç* (1) et le voyageur flamand Anselme Adorne qui séjournait à Tunis en 1470 précise que *près de la Grande Mosquée, à distance peut-être d'un jet de pierre, il en est une autre, petite celle là, au sommet de laquelle repose le corps de sainte Olive qu'aucun des Maures n'ose toucher depuis que plusieurs d'entre eux ayant voulu y porter la main sont restés figés comme des statues* (2). Si, comme il est vraisemblable, Martin d'Aragon intervint dans l'affaire au nom des intérêts généraux de sa maison que représentait alors en Sicile son fils Martin le Jeune (1392-1409), on voit qu'il existait, tant dans les milieux chrétiens de Tunis qu'en Sicile même une tradition qui plaçait la sépulture de la sainte non plus à Palerme mais en terre d'Afrique.

En dépit de l'indication d'Adorne, nous ne pouvons pas identifier l'édifice dans lequel aurait reposé le corps de sainte Olive. Le quartier qui environne la Grande Mosquée de Tunis a subi trop de remaniements depuis le XVème siècle. D'autre part, il demeure interdit aux non musulmans de pénétrer dans les mosquées de Tunis et nous ne sommes pas en mesure de vérifier si celles qui environnent la Grande Mosquée ne contiennent point de vestiges antiques attestant qu'elles s'élèvent à l'emplacement de sanctuaires chrétiens. Par contre, le souvenir de sainte Olive, qui semble avoir aujourd'hui disparu, survivait encore, il y a seulement un demi siècle, chez les Siciliens, sinon chez les Musulmans, et l'on pouvait encore recueillir à Tunis de pieuses légendes, analogues à celles dont le voyageur flamand s'était fait l'écho quatre siècles auparavant (3). Mais ce qui ne manque pas d'impressionner plus particulièrement l'historien, c'est que la Grande Mosquée, à proximité de laquelle se trouverait le

(1) D. G. Llagostera, *Itinerari del rey En Martí* (1396-1402), dans l'*Anuari* de l'Institut d'Estudis catalans, 1911-1912, pag. 141, confirmé par A. Ivars Cadorna, *Dos Creuades valenciano-mallorquines a les costes de Berberia*, p. 161. Cf. également R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. I, pp. 223-225.

(2) R. Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVème siècle*, p. 186.

(3) S. Romano, op. cit., pp. 20-21.

tombeau de la sainte, est communément appelée *Jâmiʿal-Zaitûna*, c'est-à-dire mosquée de l'Olivier ou de l'Olive.

Sans doute, est-il fort possible que la Grande Mosquée « ait pris la place et le nom d'une ancienne église chrétienne ». Le nom d'Olive est attesté par l'épigraphie (1). D'autre part. si la Grande Mosquée a été fondée vers 732, il est peu vraisemblable que les Musulmans qui occupèrent Tunis dès 699 soient demeurés un tiers de siècle dans la ville sans y posséder d'édifice cultuel (2). C'est généralement dans les temples désaffectés que s'installent les religions conquérantes. Rien que de vraisemblable à ce que les Musulmans aient consacré à la foi de l'Islâm un ancien sanctuaire chrétien. Leur tradition en a peut-être même gardé le souvenir (3). Il n'y a qu'un pas à franchir pour accepter que sainte Olive ait été à l'origine lointaine de la mosquée. Si Ibn al-Šabbâṭ (XIIIème s.) nous explique que la *Zaitûna* tire son nom de ce qu'un olivier occupait jadis son emplacement, il se peut qu'il ait simplement imaginé ou répété une explication sans doute ration-

(1) Inscription de Canusium: Canosa (CIL. IX. 412) a., datée de 543. D'autres saintes portent également le nom d'Olive: sainte Olive de Brescia, honorée le 5 mars, AA. SS., mars, t. I, p. 359 et sainte Olive d'Anagni, AA. SS., juin t. I, p. 331, honorée le 3 juin. Ni l'une ni l'autre n'ont le moindre rapport avec l'Afrique.

(2) Comme le remarque justement Ibn Abî Dînâr al-Kairawânî (XVII s.) *Histoire de l'Afrique,* trad. Pellissier et Rémusat, dans *Exploration scientifique de l'Algérie,* t. VII, 1845. — La date de la fondation de la mosquée nous est fournie par divers textes: al-Bakrî (XI s.), *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, 2ème éd., p. 80, al-Nuwairî (XIIIème-XIVème s.) trad. de Slane en appendice à sa traduction de l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Ḫaldûn, t. I. p. 359, etc... — Sur la Grande Mosquée de Tunis cf. G. Marçais, *Manuel d'art musulman,* t. I, p. 34 et les pages dues à ʿAbd al-Fattâḥ Ḥilmi et Ḥ. ʿAbd al-Wahhâb, dans K. A. C Creswell, *Early Muslim Architecture,* t. II, pp. 321 et ss. Egalement. R. Brunschvig, art. *Tunis* dans *Enc. Isl.*, t. IV, p. 882.

(3) M. H. Perès a bien voulu me signaler que al-Wazîr al-Sarrâj (XVIII s.) indique que lorsque les Musulmans parvinrent à l'emplacement actuel de la Mosquée, ils trouvèrent des moines (*rubhân*) dans la *ṣawmaʿa* qui « était ancienne et appartenait aux moines ». Cf. également Ibn Abî Dînâr, op. cit., p 6. — Il n'est pas impossible de voir là des traces chré-

nelle, mais qui, comme tant d'autres explications rationnelles, pourrait avoir le grave défaut d'être fausse ([1]).

Mais, ne se peut-il pas aussi bien que les chrétiens aient déformé les lointaines traditions qui rattachaient la mosquée à leur culte? Que l'équivoque que comportait en soi le nom *Jami' al-Zaitûna* les ait conduits à imaginer la vie de ce mort inconnu dont on prétendait au XV^ème^ siècle encore conserver le tombeau? Rien d'impossible non plus à ce que la légende ait passé d'Afrique en Sicile. Et cette légende, les Actes n'en marquent point le dernier état s'il est vrai que c'est notre sainte Olive qui a inspiré une des plus célèbres *rappresentazioni* du théâtre italien ([2]).

Pour ma part, il me paraît difficile, dans l'état présent de notre information, d'adopter l'une ou l'autre de ces hypothèses. Je me contente donc de ranger sainte Olive parmi les « suspects », sans désespérer tout à fait qu'un jour on ne puisse apporter la preuve de son historicité ou la classer définitivement dans la catégorie des saints imaginaires.

Alger. CHRISTIAN COURTOIS.

([1]) Cité par Ibn Abi Dînâr, op. cit., p. 6. La chose est d'autant plus rationnelle que l'existence à Tunis même d'une mosquée dite du Peuplier, prouve qu'on désignait à l'occasion ces édifices par des noms d'arbres.

([2]) Cf. ALESS. D'ANCONA, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV XVI,* t. III, p. 238 et, du même, *Origini del teatro italiano,* 2ème éd., t. I, pp. 436-437.

Essai sur les origines du costume ecclésiastique

Le septième jour avant les Calendes du mois d'août, sous le consulat de Flavius Felix et de Flavius Taurus, la chancellerie pontificale romaine signait une importante lettre destinée « à tous les évêques établis dans les provinces de Viennoise et de Narbonnaise » [1]. La date indiquée correspond pour nous au 25 juillet de l'an 428. Il y avait alors près de six ans que le pape Célestin I[er], élu en septembre 422, gouvernait la sainte Eglise.

Nous verrons dans un instant pour quelles raisons il eut à intervenir en Gaule. Il ne semble pas que sa démarche ait été entièrement spontanée. Il y a tout lieu de croire qu'elle avait été provoquée, de Gaule même et plus précisément, comme on pourra en juger, de la cité d'Arles, par des réclamations plus ou moins justifiées et qu'il accueillit peut-être un peu trop aisément. Le fait qu'il ne s'adresse qu'aux évêques de Viennoise et de Narbonnaise, est déjà une indication précieuse pour nous. La Narbonnaise avait été, avant l'an 381, partagée en trois provinces : Narbonnaise I, capitale *Narbo* ou Narbonne, et Narbonnaise II, capitale *Aquae Sextiae* c'est à dire Aix-en-Provence et Viennoise ayant pour capitale *Vienne*. Mais il s'était produit, depuis une vingtaine d'années, un événement extraordinaire, qui avait modifié profondément les rapports des cités de cette province. La préfecture du prétoire des Gaules avait émigré, devant la poussée des barbares, de Trèves à Arles. Du coup cette cité, pour laquelle Constantin déjà avait eu une certaine prédilection, avait grandi en importance. Elle tendait maintenant à éclipser la cité de Vienne.

[1] « Coelestinus universis episcopis per Viennensem et Narbonensem provincias constitutis ». Voir la lettre dans MIGNE, *Patrol. lat.*, 50, col. 429-434.

Bien plus, elle prétendait étendre son autorité, au point de vue ecclésiastique, non seulement sur la Viennoise entière, qui s'allongeait de l'embouchure du Rhône jusqu'au lac Léman, mais encore sur les deux Narbonnaises, qui se trouvaient sur les deux flancs de la Viennoise méridionale, et même sur le petite province des Alpes maritimes. Naturellement, la cité de Vienne s'opposa à de telles prétentions. Il en résulta un conflit qui fut porté devant le Concile de Turin, en 398. Les évêques de la Narbonnaise seconde répugnaient aussi à obéir au métropolitain d'une autre province. Le Concile reconnut le bien-fondé de leur réclamation et, par une dérogation à l'usage, l'évêque de Marseille, Proculus, parce qu'il était le plus ancien de la province de Narbonnaise seconde, reçut le titre de métropolitain de préférence à l'évêque de la capitale, Aix-en-Provence. Quant au débat entre Vienne et Arles, le concile exhorta les deux rivaux à s'entendre charitablement, et décréta que celui des deux qui pourrait établir que sa cité était la métropole civile serait aussi le métropolitain au point de vue ecclésiastique (1).

Les choses en étaient là, quand les bouleversements politiques amenèrent au siège épiscopal d'Arles un personnage que les documents contemporains s'accordent à nous dépeindre comme un homme ambitieux, avide, autoritaire et dénué de tout scrupule. Il se nommait Patrocle. Cet évêque indigne fit valoir, auprès du pape Zosime, en 417, l'antiquité de son siège qu'il prétendait fondé par saint Trophime, disciple de saint Paul. Il soutenait que son siège avait toujours eu autorité sur toute l'ancienne Narbonnaise et qu'il devait par suite exercer cette autorité sur les trois provinces qui remplaçaient maintenant l'antique Narbonnaise, dont la Viennoise elle-même, ainsi que les deux Narbonnaises actuelles, n'était qu'un démembrement. Le pape Zosime, circonvenu, avait approuvé sa revendication, rejeté les protestations du métropolitain de Narbonne et blâmé l'opposition de l'évêque de Vienne, Simplice.

En écrivant aux évêques de Viennoise et de Narbonnaise, le pape Célestin s'adressait donc à un groupe nombreux

(1) Nous adoptons ici les dates et données de J. R. Palanque, dans *Les dissensions des Eglises des Gaules*, etc., dans *Revue d'Hist. de l'Eglise de France*, oct.-déc. 1935, pages 481 et s.

d'évêques sur lesquels le métropolitain d'Arles s'attribuait une autorité quelque peu contestée. Une opposition avait alors d'autant plus de chances de se faire entendre que Patrocle était mort assassiné, au cours de l'an 426. Il y avait donc à Arles un nouvel évêque, dont le caractère humble et pieux semblait permettre aux cités qui se disaient injustement traitées sous Patrocle de rétablir leur situation. Cet évêque n'était autre qu'Honorat, précédemment abbé de Lérins, dont il avait été le fondateur, un quart de siècle auparavant.

Il est aisé de voir, par ce que l'on vient de dire, que la paix était loin de régner entre les Eglises du sud de la Gaule. Si l'on en doutait, il n'y aurait qu'à méditer sur les termes de la lettre du pape. Dès les premières lignes, Célestin exprime son regret d'avoir des reproches à faire aux évêques auxquels sa lettre est destinée. Il n'en nomme aucun, il est vrai, mais on devine sans peine que la pointe de ses critiques frappe en premier lieu le métropolitain en personne. N'est-ce pas lui qui a la direction de la province ? C'est donc lui le responsable.

« Nous aimerions certes, dit le pape, n'avoir qu'à nous réjouir de l'ordonnance de vos Eglises, et pouvoir vous féliciter de vos progrès plutôt que déplorer les entorses faites à la discipline ecclésiastique » [1]. « Tout ce qui se fait de bien nous apporte en effet de la joie, poursuit le pontife, et tout ce qui se fait de mal nous transperce des aiguillons de la douleur... Quelle que soit la distance, notre surveillance spirituelle ne se dément pas et rien n'échappe à notre connaissance de ce qui est tenté pour le renversement des règles par l'autorité d'une présomption nouvelle ».

Voilà bien le préambule d'une mercuriale en forme.

Et de quoi se plaint donc le Saint-Siège ?

Il n'entre pas dans le cadre de ce modeste essai de traiter de tous les points qui sont abordés dans la lettre pontificale. Nous bornons notre examen au premier de ces points, celui où il est question du costume ecclésiastique. On va voir avec quelle émotion saint Célestin exprime sa réprobation au sujet

[1] « Cuperemus quidem de vestrarum Ecclesiarum ita ordinatione gaudere, ut congratularemur potius de profectu quam aliquid admissum contra disciplinam ecclesiasticam doleremus ». Ibid.

de la première tentative connue d'établir une différence entre ce costume et celui de tout le monde.

Que se passe-t-il donc ?

« Nous avons appris, dit le pape, que certains prêtres du Seigneur [1] s'astreignent plutôt à un culte superstitieux qu'à la pureté de l'esprit ou de la foi. Mais il n'est pas étonnant qu'ils agissent contre l'usage ecclésiastique, ceux qui n'ont pas grandi dans l'Eglise, mais que venant d'un autre rite, ils introduisent avec eux dans l'Eglise les pratiques qu'ils avaient dans un autre genre de vie » [2]. On est surpris ici de la dureté des termes employés : « culte superstitieux », — des gens « qui n'ont pas grandi dans l'Eglise » et qui viennent « d'un autre rite », et qui ont pratiqué un « autre genre de vie ».

[1] Le texte porte « quosdam Domini sacerdotes ». — Sur quoi il faut noter que le mot de *sacerdos* désigne alors en principe l'évêque. Mais qu'il est également employé pour désigner le simple prêtre. Comme le pape parle de *certains prêtres,* au pluriel, il est impossible qu'il ne s'agisse que du seul Honorat d'Arles. La suite fait bien comprendre que l'accusation est portée contre des hommes qui sont sortis d'un monastère et ont été admis dans les rangs du clergé d'Eglise. Or, c'était le cas d'Honorat. Mais à cette date, 428, nous ne connaissons pas d'autres évêques ou prêtres sortis de Lérins. Sans doute, il y a aussi Loup, qui vient d'être élu évêque de Troyes, en 427, mais il ne semble pas qu'il soit question de lui, car son siège n'appartient pas aux provinces indiquées de Viennoise et de Narbonnaise. Nous serions donc enclins à croire qu'Honorat avait amené avec lui un ou plusieurs moines de Lérins et les avait introduits dans son clergé à Arles. Honorat et ses moines avaient conservé leur costume de Lérins et cela faisait scandale dans la ville ! Nous sommes sûrs, par les textes contemporains, notamment par le *De Laude Heremi,* de saint Eucher, qui était alors à l'île de Léro (Sainte-Marguerite), près de Lérins, qu'Honorat avait emmené avec lui son cousin et disciple Hilaire. Nous savons par la même source qu'Hilaire ne resta pas très longtemps à Arles, mais s'en retourna à son désert de Lérins. On peut se demander si l'opposition rencontrée à Arles, de la part d'une partie du clergé local, ne fut pas pour quelque chose — avec l'amour de la solitude — dans cette décision d'Hilaire. La chaleur même avec laquelle Eucher le félicite de sa décision laisse soupçonner qu'il y avait là, de sa part une réplique à de fâcheuses attitudes de la part des prêtres d'Arles.

[2] « Didicimus enim quosdam Domini sacerdotes superstitioso potius cultui inservire quam mentis vel fidei puritati. Sed non mirum, si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in Ecclesia non creverunt, sed alio venientes e ritu, secum haec in Ecclesiam, quae in alia conversatione habuerant, intulerunt ».

Que veut donc dire le pape? Quels sont ces intrus qui troublent l'ordre des Eglises? Nous allons apprendre leur délit et cela nous fera comprendre et deviner tout le reste, à savoir ce « rite » et ce « genre de vie » qui n'est pas celui des Eglises et qui tente de s'y introduire.

« Ils sont vêtus d'un manteau et portent une ceinture autour des reins, s'imaginant qu'ils accomplissent l'ordre de l'Ecriture, non au sens spirituel, mais à la lettre. Mais si tout cela a été prescrit pour être observé de la sorte, pourquoi ne fait-on pas aussi ce qui suit, en tenant également dans les mains des lampes allumées en même temps que le bâton? » ([1]).

Il s'agit donc bien d'une tentative de costume ecclésiastique, et cette tentative voudrait s'appuyer sur le texte évangélique. Le pape en est outré et il fait de l'ironie autour de la prétention qui lui a été dénoncée.

Tout le monde devrait savoir, a-t-il l'air de dire, que « ces traits de l'Ecriture sont des symboles mystérieux ». Les gens intelligents n'ont pas de peine à les comprendre. C'est le sens spirituel qu'il faut en garder et non la teneur littérale. Le fait de se ceindre les reins n'est rien d'autre que l'observation de la chasteté. Le bâton est l'image du gouvernement pastoral. Les lampes ardentes signifient l'éclat des bonnes œuvres, dont il est dit: « Que vos œuvres brillent » ([2]). Toutefois. le pape veut bien faire une concession, non du reste sans une pointe assez marquée de dédain, comme on va le voir:

« Qu'ils observent si l'on veut un pareil culte, en obéissant à la routine beaucoup plus qu'à la raison, ceux qui ha-

([1]) « Amicti pallio et lumbos praecincti, credentes se Scripturae fidem, non per Spiritum, sed per litteram completuros. Nam si ad hoc ista praecepta sunt, ut taliter servarentur; cur non fiunt pariter quae sequuntur, ut lucernae ardentes in manibus una cum baculo teneantur? ». Le pape fait allusion au texte de S. Luc, XII, 35, où en effet, avec les « reins ceints », il est bien question des « lampes allumées dans les mains ». Par contre, il n'y est pas question du bâton. Le pape doit supposer que le bâton est l'insigne de l'autorité épiscopale. C'est ce que nous appelons la crosse. Ayant donc déjà la crosse en mains, l'évêque devrait en outre avoir la lampe allumée avec la ceinture autour de reins! Il y a là une intention satirique peu déguisée!

([2]) S. Matthieu, V, 16.

bitent dans les lieux plus reculés et se tiennent éloignés du reste des hommes (1). Mais comment un tel habit pourrait-il s'introduire dans les Eglises gallicanes et y supplanter la coutume d'un vêtement qui a été celui de tant d'années et de tant de pontifes ? ».

Cette fois, nous avons bien compris. Le manteau et la ceinture, voilà qui est bon pour cette sorte d'hommes, plus asservis à la routine qu'accessibles à la raison et au bon sens, qui vivent à l'écart du genre humain et loin de tout contact avec le reste des fidèles. Ces hommes-là, le pape ne les appelle pas par leur nom. Mais il ne laisse pas de doute sur leur identité, ce sont les *moines*. Ce sont ces ennemis de la lumière qu'un poète du temps — un païen il est vrai — Rutilius Namatianus, — venait de fustiger en un poème qui avait fait du bruit.

Nous apprenons ainsi que les moines avaient un costume. Le pape n'y voit pas d'inconvénient. Mais il a de toute évidence reçu des plaintes de Gaule. Il prend parti pour les plaignants. Il n'admet pas que les moines emportant leur costume avec eux, quand ils deviennent évêques ou prêtres d'un diocèse. Ils doivent alors s'habiller comme tout le monde ! Nous disons bien: comme tout le monde, c'est à dire comme les gens de la rue, comme les fidèles quels qu'ils soient. Tel est bien le sens de la lettre du pape, comme il appert de la fin du chapitre, où est traitée cette question de costume.

« Nous devons nous distinguer du peuple ou du reste des hommes par la doctrine et non par le vêtement; par la manière de vivre et non par l'habit ; par la pureté de l'esprit et non par la parure.

Car si nous commençons à nous appliquer aux nouveautés, nous foulerons aux pieds l'ordre qui nous a été transmis par nos pères, pour faire place aux superstitions vides de sens. Nous ne devons donc pas induire les esprits des fidèles en de telles erreurs. On doit les instruire et non les amuser. Il ne faut pas en imposer aux yeux, mais imprimer les préceptes dans la pensée. Il y aurait bien d'autres choses que nous pourrions dire au sujet de la discipline ecclésiastique

(1) « Habeant tamen istum forsitan cultum, morem potius quam rationem sequentes, qui remotioribus habitant locis, et procul a caeteris degunt ».

ou sur la question même que nous venons de traiter, mais nous devons passer à d'autres matières » [1].

Voilà qui est tout à fait catégorique. Il faut bien conclure de là, comme l'ont fait les critiques, qui se sont occupés de la question, qu'à cette date, dans le premier quart du V^e^ siècle, les laïques et les clercs ne différaient en rien, quant au costume. Seuls les moines, depuis quelques décades, s'habillaient d'une façon qui tranchait sur les usages du monde. Le savant jésuite Jacques Sirmond, né à Riom en 1559 et mort à Paris 92 ans plus tard, en 1651, a confirmé cette conclusion par deux textes intéressants de saint Jérôme. Le premier se trouve dans son Commentaire au verset 17 du chapitre 44 d'Ezéchiel. Jérôme y dit en propres termes : « Nous apprenons par là que ce n'est pas avec nos vêtements de tous les jours et souillés par l'usage de la vie commune que nous devons entrer dans le saint des saints, mais avec une conscience pure et des vêtements propres, pour observer les mystères du Seigneur » [2]. Il est clair que Jérôme ne réclame ici que la propreté, mais nullement des habits spéciaux, même pour les saints mystères. A plus forte raison, les vêtements dont il dit qu'ils sont souillés par l'usage quotidien, sont-ils les vêtements communs, ceux que tout le monde porte. Dans un dialogue contre Pélage, Jérôme s'exprime de nouveau à peu près de même. Pélage prétendait que la parure des vêtements était une sorte d'injure à Dieu ! Jérôme lui répond : « Quelle injure, je le demande, y a-t-il envers Dieu, si je porte une tunique plus propre, si un évêque, un prêtre et un diacre et les autres membres de la hiérarchie ecclésiastique, remplissant leur ministère, sont revêtus d'un vêtement blanc ? » [3].

[1] « Discernendi a plebe vel caeteris sumus doctrina, non veste : conversatione, non habitu ; mentis puritate, non cultu. Nam si studere incipiamus novitati, traditum nobis a patribus ordinem calcabimus, ut locum supervacuis superstitionibus faciamus. Rudes ergo fidelium mentes ad talia non debemus inducere. Docendi enim sunt potius quam ludendi. Nec imponendum eorum est oculis, sed mentibus infundenda praecepta sunt... ».

[2] « Per quae discimus non quotidianis et quibuslibet pro usu vitae communis pollutis vestibus nos ingredi debere in sancta sanctorum, sed munda conscientia et mundis vestibus tenere Domini sacramenta ». *In Ezech.*, XLIV, 17.

[3] Quae sunt, rogo, inimicitiae contra Deum, si tunicam habeo mundiorem, si episcopus, presbyter, et diaconus et reliquus ordo ecclesiasticus

Comme on le voit, Jérôme se borne à revendiquer un costume propre, pour les officiants en exercice. Même son vêtement « blanc » — *candida veste* — ne doit être entendu qu'au sens de *vêtement propre*, selon toute vraisemblance. Il est vrai qu'en conservant un costume propre pour officier, il devait arriver, à la langue, que ce costume conservé longtemps dans sa forme première, parce qu'il était plus beau et moins souvent utilisé, se distinguerait du costume à la mode du jour. En d'autres termes, le costume de l'officiant serait un beau jour un costume *archaïque*. Il serait toujours le costume porté par tout le monde, mais dans un autre âge. Il en serai ainsi du costume comme de *la langue liturgique*. Celle-ci fut d'abord la langue de tout le monde, mais elle cessa de varier, quand tout varia autour d'elle. Le latin devint une langue morte. Il se trouva promu au rang de *langue sacrée*, sans que cela eût été cherché.

Notons bien toutefois que, dans notre explication des deux textes de S. Jérôme, nous nous sommes laissés entraîner dans une voie latérale. Il ne parle que du costume des *officiants*. Nous avons voulu pousser notre commentaire jusqu'au point où l'on comprend comment est né le *costume sacré*. Il fut le résultat d'une lente évolution commencée au IV^e^ siècle, et dont ne constatons la fin qu'au XII^e^ siècle, avec le liturgiste Honorius d'Autun, qui énumère toutes les parties de notre costume liturgique actuel.

Mais que faut-il penser du *costume ecclésiastique ordinaire?* Avec le pape Célestin I^er^, nous avons pris un saint, un vrai saint, et nous oserions dire l'un des plus vénérables et des plus authentiques de la Gaule, au V^e^ siècle, saint Honorat, en flagrant délit — c'est bien le cas de le dire — d'innova-

---

in administratione cum candida veste processerint? ». *Dialog. I contra Pelagium.* — Dans ce dernier texte, on pourrait se demander si le mot *candida veste* signifie bien que le vêtement doit être de couleur blanche, ou bien si *candida* doit être pris pour synonyme de *nitida?* On peut soutenir les deux sens. Mais en aucun cas il ne s'agit de vêtements de forme ou de coupe différentes que les vêtements de tout le monde. De plus il s'agit de vêtements *pour officier*. La question du costume ordinaire des membres du clergé reste donc intacte. Il n'y a pas trace d'un tel costume séparant le clergé du reste des hommes, fidèles ou non, avant le texte que nous discu-

tion suspecte. Son costume, en arrivant à Arles, avait fait scandale. Son élection du reste avait été contestée. A la mort de Patrocle, les membres du clergé et les fidèles d'Arles paraissent avoir été profondément divisés. Honorat avait été élu. Mais le parti vaincu en avait appelé au pape. On avait dénoncé Honorat et son entourage comme déshonorant l'épiscopat et la prêtrise, pas l'affectation d'un costume inusité. Nous avons, pour avancer cela plus d'une preuve. Le pape fait allusion, dans la même lettre que nous analysons, au fait insolite que l'on avait élu à Arles un homme qui n'était pas du pays, alors que la pratique ancienne et constante était de choisir dans le clergé de la cité, à moins qu'il fût impossible — chose tout à fait invraisemblable, souligne le pape — d'y trouver un candidat convenable. Faisant probablement écho à la rumeur répandue en Provence, le pape déclarait qu'il ne convenait pas « qu'il y eût une sorte de collège nouveau, institué pour en tirer les évêques ! » (1).

Nous avons donc la certitude qu'il s'agit bien ici de Lérins, d'où était venu Honorat, et de l'attachement montré par lui à son costume de moine. Et s'il nous fallait une confirmation de notre conjecture, nous la trouverions dans ce passage de la vie d'Honorat par Hilaire, son parent et successeur. « Dès qu'il eut pris la direction de cette Eglise d'Arles, son premier souci fut de rétablir la concorde, son principal effort, de renouer la fraternité dans l'amour mutuel, détruite par les luttes encore toute chaudes de l'élection épiscopale » (2).

Tous les critiques sont d'accord pour attribuer à Honorat les innovations dont se plaint le pape (3).

Mais il reste deux choses à examiner : 1° de quel costume s'agit-il en somme ? — 2° quel fut l'effet de la mercuriale romaine ?

(1) « Ne novum quoddam, de quo episcopi fiant, institutum videatur esse collegium ».

(2) « Ut primum Ecclesiae huius Arelatensis regimen accepit, prima ei cura concordiae fuit, et praecipuus labor fraternitatem, calentibus adhuc de assumendo episcopo studiis, dissidentem mutuo amore connectere. . », Migne, L, 1264.

(3) Qu'il nous suffise de citer Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Hist. eccl.*, XV, 62.

Sur le premier point, nous sommes assez mal fixés. Le pape ne parle que d'un manteau et d'une ceinture. Cela ne nous éclaire pas beaucoup. Le manteau était-il celui que les philosophes avaient eu coutume d'arborer depuis l'antiquité? C'est bien peu probable. Augustin s'en moque dans la *Cité de Dieu.* Il y appelle les philosophes « les hommes au manteau » — *palliati* (1). Il y a lieu de croire que le manteau des moines était quelque chose de beaucoup plus simple: une sorte de capuchon analogue à notre pélerine actuelle, qui se portait par dessus la tunique, serrée à la taille d'une ceinture. Mais nous n'en savons rien. Si nous le conjecturons c'est que, dans la suite, le costume des moines comportait *la coule avec capuchon.* Le *pallium* d'Honorat aurait été ainsi l'ancêtre du *cucullus,* qui était une seconde tunique très ample jetée sur la tunique de dessous, celle-ci étant prise dans la ceinture toute seule.

Mais si nous ne savons rien au fond de la forme du manteau dénoncé par le pape, nous sommes beaucoup mieux renseignés sur les résultats de son intervention. Ces résultats, sur ce point du costume, comme sur le point de la défense d'élire des moines étrangers au diocèse, et sur celui d'ériger un « collège nouveau d'où l'on tirerait les évêques », ces résultats, disons-nous, furent complètement nuls. Honorat ne paraît pas avoir changé de costume. Son successeur, Hilaire, fut beaucoup plus porté à faire pratiquer la vie monastique à tout son clergé qu'à adopter les usages des évêques restés dans le monde. Et Lérins fut de plus en plus « le séminaire des évêques ». Hilaire en viendra, dès 429, pour succéder à Honorat, à Arles. Eucher et ses deux fils, Salonius et Veranus, seront des lériniens appelés à l'épiscopat. Le second et le troisième abbé de Lérins, Maxime et Fauste seront tous deux évêques de Riez, près de Nice. Et l'on pourrait citer d'autres évêques encore sortis de Lérins, au Ve siècle. Les historiens sont d'accord au surplus pour dire que ce fut un grand bienfait pour l'épiscopat des Gaules de pouvoir tirer des évêques d'un institut aussi brillant, aussi pieux, aussi distingué, aussi savant que Lérins. Si la lettre de saint Célestin avait été appliquée, cela aurait été extrêmement fâ-

(1) *De Civitate Dei,* livre XIII, cap. 16.

cheux pour l'Eglise gallicane. Elle aurait été privée de ses plus grandes gloires. Et nous terminerons cette brève étude, en ajoutant que le fameux *manteau*, contre lequel s'était élevé le pape Célestin Ier, dans la lettre que nous avons citée et en partie analysée, se retrouve un siècle plus tard, toujours sur les épaules d'un moine de Lérins. et d'un moine qui devient évêque, et qui devient évêque d'Arles, comme Honorat et comme Hilaire, mais qui semble les avoir dépassés encore en célébrité: *saint Césaire.*

Son contemporain et ami, Ennodius de Pavie, si bien informé de tout ce qui regardait cette partie des Gaules, car il était originaire d'Arles, nous informe, dans une de ses lettres, que Césaire, quand il fut appelé à l'épiscopat, portait le manteau monastique, bien qu'il ne se trouvât plus depuis quelque temps déjà à Lérins, qu'il avait dû quitter pour raison de santé (1). Le *manteau* s'est donc maintenu. Il est devenu croyons-nous le *cucullus* et le *cucullus* avec la tunique de dessous, retenue par une ceinture, ont fini par former le costume ecclésiastique. On peut dire que c'est une « mode » qui fut lancée par des moines, et plus précisément par les moines de Lérins. C'est à Honorat et à Hilaire d'Arles qu'il faut en faire remonter la plus lointaine initiative, dans un esprit d'humilité et de pauvreté, et dans un symbolisme de continence et de mortification.

Lyon.

LÉON CRISTIANI.

NOTE

La succession immédiate Honorat-Patrocle a été mise en doute, récemment, dans *The Journal of Theological Studies*, de juillet, octobre 1945, par le Rév. Owen CHADWICK, qui voudrait placer entre les deux un certain Euladius. La raison invoquée est qu'ainsi on s'explique mieux que saint Prosper n'ait pas parlé de la Conférence XIII de Cassien, dans sa lettre à saint Augustin, car cette lettre peut

(1) Voir Ennodius, lettre 130, soit dans MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXIII, soit dans le Corpus de Vienne, édition HARTEL, tome VI.

alors être placée en 427, et la Conférence XIII de Cassien, dans la même année, mais après la lettre de Prosper. Mais nous ne croyons pas pouvoir accepter cette hypothèse, pour les raisons suivantes : 1° Parce que la situation décrite par Hilaire d'Arles, à l'avènement d'Honorat : — troubles dans le clergé, oppositions partisanes, sommes d'argent extorquées par le prédécesseur et rendues à leur destination par Honorat, — ne convient qu'à la succession de Patrocle et non à l'hypothétique Euladius ; 2° La conjecture mise en avant n'explique pas le silence de Prosper sur la Conférence XIII de 427 à 431. Il reste donc un problème que nous résoudrions ainsi : les Conférences de Cassien furent d'abord réservées aux moines qui en étaient les destinataires. Mais la Conférence XIII fut ensuite publiée à part, et c'est cette seconde édition seule que vise Prosper, qui traite la Conférence XIII comme un tout à part, sans rechercher la pensée de Cassien dans ses autres écrits ; 3° La lettre du pape Célestin, ici étudiée, correspond mieux aussi à la succession laissée par Patrocle.

La Louve romaine sur les monuments funéraires

Sur un grand nombre de monuments funéraires de l'époque impériale on voit reproduite l'image de la Louve allaitant Romulus et Rémus. Ce groupe n'apparait pas seulement sur des tombeaux de la ville de Rome depuis le premier siècle de notre ère, en particulier sur les sépultures du columbarium des Volusii sur la Via Appia et est reproduit par la suite sur un grand nombre de cippes ou autels, d'urnes cinéraires et de sarcophages (1) ; mais on le retrouve aussi dans le Nord de l'Italie (2), et en Gaule (3) et il se répète avec une fréquence particulière dans les provinces danubiennes de Mésie (4), Pannonie (5) et Norique (6).

(1) Nous n'avons pas jusqu'ici de corpus exhaustif des monuments de ce type, mais seulement des listes partielles : BACHOFEN, *Annali dell'Istituto,* 1868, p. 421 ss. et planche O - R ; J. B. Carter dans ROSCHER, *Lex.,* s. v. « Romulus », t. IV, p. 203 ss. ; cf. J. CARCOPINO, *La Louve du Capitole,* 1925, p. 47 ss. — Cippes et urnes cinéraires : ALTMANN, *Die römischen Grabältare der Kaiserzeit,* 1905, Index, s. v. « Lupa ». — Sarcophages : REINACH, *Rép. Rel.,* III, p. 2, 3, p. 170, 8, p. 399, 2 ; Matz-Duhn 2492 ; 2733 ; 3147 ; 3987 ; RIZZO, *Röm. Mitt.,* 1906, pl. XIII.

(2) MANCINI, *Notizie degli Scavi,* 1936, p. 3, Bas relief de Torre Uzzone; cf. notre *Symbolisme funéraire,* p. 161, fig. 28. Au Musée de Turin : CIL, V, 7044, 7046 ; BARONCELLI, *Notizie degli Scavi,* 1925, p. 97 ss.

(3) A Marseille, sarc. provenant du cimitière de S.-Victor : ESPÉRANDIEU, *Bas reliefs de la Gaule,* n. 61. Aventicum (Avenches) : BACHOFEN, n. 10 ; REINACH, *Rép. Rel.,* III, p. 524 ; ESPÉRANDIEU, n. 5431. Mais peut être ce fragment n'appartient-il pas à un monument funéraire, et le même doute existe pour les autres monuments cités par Espérandieu, Index s. v. « Louve romaine », cf. t. VIII, n. 6097.

(4) III, 1166 (Naissus).

(5) CIL, III, 3242 (Sirmium); 4166 et 10895 (Poetovio); 4212 (Savaria); 4248 (Scarbantia); 10292 (Sopianae).

(6) CIL, III, 5114 (Atrans); 5361 (Solva); 5458 (Vallis flum. Mur); 5487 (Vallis flum. Raab).

L'intention qui a fait introduire ce motif traditionnel dans le décor des pierres tombales est-elle profane ou religieuse? Les deux opinions ont trouvé jusqu'à ce jour des défenseurs. Mancini a pensé que la Louve avec les jumeaux était un symbole de l'union de terres lointaines avec Rome nourricière [1]. Arthur Nock songe à y voir une affirmation de l'appartenance à Rome, ou de la protection que la puissance romaine étend sur la tombe [2]. Mais déjà Carcopino rappelant la popularité de la Louve romaine, a suggéré une explication moins terre à terre. Cette image « devint un des motifs des espérances supra-terrestres des Romains, comme s'ils comptaient sur la divinité, qui avait fléchi la bestialité de la Louve en faveur de Romulus et Rémus, pour arracher une caresse aux griffes de Cerbère et dompter la mort même » [3]. Jean Gagé surtout dans une étude pénétrante sur le *Templum Urbis* et les croyances qui s'y rattachaient, a pris parti en faveur d'une interprétation eschatologique. Il a fait observer que sur les monnaies de Probus et de Maxence l'*Aeternitas Augusti* « prend pour symbole l'image romaine par excellence de la Louve aux jumeaux » [4]. L'allaitement prodigieux qui a permis la fondation de la Ville Éternelle, est devenu la représentation figurée de l'Éternité elle-même [5]. Comme lui, Charles Worth [6] a souligné que la conception de l'éternité de Rome et de l'Empire a été étroitement associée dès l'origine à celle de l'empereur. La durée illimitée de la maison impériale est la sauvegarde et le symbole de la permanence de l'État romain. Cette prétention passa de la dynastie des Jules à celle des Flaviens et se transmit à Trajan : le salut

(1) Mancini, l. c.: « Significativo e nobile simbolo dell'unione di terre lontane con l'alma Roma ».

(2) Arthur D. Nock : *Amer. Journ. of Archeol.*, 1946, p. 140, n. 1 : « If there is any special meaning in the symbol it is probably shorthand for "I am a Roman", or possibly : The tomb is under the protection of Roman power ».

(3) Carcopino, l. c., p. 47.

(4) J. Gagé : *Mélanges Cumont* (Ann. de l'Institut Orient., t. IV), p. 163 s.

(5) Cf. notre *Symbolisme*, p. 92, fig. 11.

(6) M. P. Charles Worth, *Providentia and Aeternitas* dans *Harvard Theological Review*, 1936, XXIX, p. 107 ss.

du genre humain reposant sur celui du prince. Dès le premier siècle la vie du souverain, à qui est reservée l'apothéose, est conçue comme ne devant jamais s'éteindre. Les monnaies du *divus Augustus* portent déjà la légende *Aeternitatis Augustae*. Plus tard le monarque, regardé comme le simulacre humain du dieu solaire *invictus aeternus*, participe toujours aux qualités qui distinguent éminemment celui-ci (1).

Mais comme dans l'ancienne Egypte, dans le monde romain la divinisation s'étendit progressivement du souverain à des hommes privilegiés, puis au commun des mortels. Les défunts vénérés comme des héros ou des dieux deviennent de plus en plus nombreux et sont, comme les *divi*, impérissables. Ils sont doués de cette pérennité que la croyance générale assigne à la fois, à la Ville de Rome et aux maîtres de qui dépend son destin. On s'explique ainsi que la Louve nourricière des jumeaux, à qui l'Urbs a dû l'existence, puisse être figurée comme un symbole courant d'immortalité sur les tombes de très modestes personnages.

Qu'il en soit bien ainsi c'est ce que confirmera un examen plus attentif des monuments. Car, tout d'abord, il apparaîtra pour d'autres raisons, que ceux qui les ont élevés croyaient à une vie future. Ceci ressort soit de l'épitaphe, soit de l'ensemble de la décoration où s'insère la Louve funéraire. Ainsi sous l'inscription latine de C. Iulius Phoebus, trouvée à Rome on lit la sentence grecque: Τοὺς ἀγαθοὺς καὶ θανόντας εὐεργετεῖν δεῖ (2). Celui qui rappelle qu'« aux bons, même après leur mort, il faut faire le bien », croyait évidemment que ceux à qui leur mérite avait valu une vie bienheureuse restaient sensibles aux offrandes qu'on leur apportait.

Un motif souvent reproduit par la sculpture funéraire est celui d'une guirlande soutenue par des têtes de bélier. Audessus d'elles prend place un aigle, les ailes éployées, audessous, la Louve avec les jumeaux (3). La signification de

(1) Cf. notre article sur l'*Eternité des Empereurs romains* dans *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. I, 1896, p. 435 ss.

(2) Rome: Cippe de Iulius Phoebus, BACHOFEN, n. 2; CRÉTMANN, n. 80; CIL, 2021; IG, XIV, 1694. Cette phrase paraît bien être une citation, mais l'on n'a pas reconnu à quel auteur elle est empruntée.

(3) Cippe de Iulius Phoebus: BACHOFEN, n. 2; CRÉTMANN, n. 49; CIL, VI, 20201; IG, XIV, 1694. — Cippe de Volusius Urbanus, BACHOFEN, n. 3;

l'aigle qui prend son vol, figuré sur les tombes, est bien établie, c'est l'oiseau de l'apothéose, qui transporte les âmes au ciel (1). Sa présence précise ici le sens religieux du groupe qui l'accompagne.

Un sarcophage trouvé sur la voie Latine et aujourd'hui au Musée des Thermes dont le sujet, resté longtemps énigmatique, a été lumineusement éclairci par les recherches de Marrou sur le Μουσικὸς ἀνήρ (2), reproduit le motif plusieurs fois traité de l'enfant studieux qui mort avant l'âge est admis dans la société des Muses et participe dans le séjour des Élus aux ébats joyeux d'outretombe. Or, à côté du groupe, traditionnel dans ce genre de composition, de l'écolier appliqué instruit par son pédagogue, l'artiste a placé la Louve aux jumeaux. N'est-ce pas la sagesse acquise par ce docte enfant qui lui a valu l'immortalité?

Un sarcophage découvert dans les fouilles récentes d'Ostie (3) nous a apporté une confirmation non moins précieuse de notre exégèse archéologique. Au centre de la cuve on voit un Atlas accroupi, un genou plié, dans la pose bien connue de ce personnage mythologique soutenant la sphère céleste (4). Mais au lieu du globe étoilé, il porte sur ses robustes épaules le *clipeus* circulaire où s'insèrent généralement les bustes des. défunts. Toutefois ce n'est pas un portrait que nous y trouvons, mais une fois encore la Louve avec ses nourrissons. Le disque du *clipeus* est devenu une image du ciel et à l'effigie humaine l'on a substitué un emblème de l'éternité dont participent les bienheureux qui habitent ce séjour lumineux

---

ALTMANN, p. 50, n. 2; CIL, VI, 1698 ; DESSAU *Misc. Sel.*, 1953. — Cippe de Pollus, *Quinti nostri a frumento*, BACHOFEN, n. 5. – Cippe de T. Iulius Parthenio: ALTMANN, n. 48; CIL, VI, 20175. — Cippe de Volusius Saturninus: CIL, VI, 28811. — Cippe de Licinia Magna Crassi Fruggi pont. f.: ALTMANN, p. 40, n. 5; CIL, VI, 1445. — Cippe de Myrtus L. Volusii Saturnini servus : ALTMANN, p. 51, n. 3; CIL, VI, 22811. Louve associée à l'aigle dans les pays danubiens: CIL, III, 4212, 5458, 10895.

(1) Cf. nos *Etudes syriennes*, 1917, pp. 36 ss.

(2) BACHOFEN, l. c., n. 9 et pl. Q R 1-3; MARROU, *Revue Archéol.*, 6e série, T. I, 1933, p. 163 ss. (voir surtout p. 164, fig. 1), et Μουσικὸς ἀνήρ, p. 33, n. 9; notre *Symbolisme*, p. 538 et pl. XXXVIII.

(3) n. 102 du Catalogue (1945) du musée d'Ostie.

(4) ROSCHER, *Lexik.*, s. v. « Atlas ».

Cette interprétation se trouve encore corroborée par un sarcophage de Marseille (1) où le *clipeus* a de même reçu l'image de la Louve, mais il est supporté non par Atlas, mais par l'aigle de l'apothéose, les ailes éployées, comme le sont souvent les dieux célestes ou les mortels jugés dignes d'aller les retrouver (2). Autour de ce groupe central on voit des Éros forgeant les armes de Mars, le père de Romulus et Rémus. N'est-ce point par ses vertus guerrières que Rome a mérité sa durée infinie ? Nous retrouvons ainsi dans cette composition cette étroite alliance que nous avons signalée entre l'éternité des princes ou de ceux qui leur sont égalés et celle de l'*Urbs* et de l'empire que celle-ci a conquis.

Paris FRANZ CUMONT.

(1) Sarcophage de Marseille : BACHOFEN, n. 11; ESPÉRANDIEU, n. 61. On en rapprochera le sarcophage Giustiniani reproduit par REINACH, *Rép. Rel.*, III, p. 253, 2, et les reliefs de Vindonissa, ibid. 525, 3-6.

(2) Cf. nos *Etudes syriennes*, p. 75 ss.

Bas-relief
représentant l'ange de l'Annonciation

(Musée Historique de Lyon)

Ce fragment de pierre sculptée provient de l'ancien monastère de l'Ile-Barbe (Insula Barbara) près de Lyon, mais l'emplacement où il se trouvait parmi les bâtiments encore existants ne peut être précisé. Il fut vraisemblablement trouvé dans le Clos de Saint Loup où se dresse encore le mur du transept droit de l'abbatiale. Ce clos avait été acquis en 1871 par l'architecte Louis Sarcay qui y fit exécuter de nombreux travaux. Ce peut être lui qui a fait sceller cette pierre au-dessus de la porte de l'ancienne aumônerie où elle était déjà placée le 26 août 1884. A cette date, fut effectuée chez M. Sarcay une visite d'amis dont il reste une relation. Elle s'y trouvait encore en 1940 lorsque la Société des Amis du Musée Gadagne en fit l'acquisition. Elle est inscrite à l'Inventaire général sous le n° G. 40.411. Elle mesure 0,60 de hauteur sur 0,30 de largeur et 0,08 d'épaisseur, dimensions qui permettent de dire qu'elle décorait primitivement une partie architecturale peu élevée.

Saint-Martin de l'Ile-Barbe était une abbaye bénédictine datant probablement du V^{ème} siècle. Grégoire de Tours relate en effet que Maxime, disciple de Saint-Martin, vint dans la première moitié de ce siècle y faire profession. Il est possible que saint Loup, archevêque de Lyon, ait vécu au monastère en 538 et l'ait gouverné ; mais le plus ancien document daté ne remonte pas au-delà de février 640. Une lettre de Leidrade, du début du IX^{ème} siècle, fait état des grandes réparations nécessitées par les murs et les toitures ; elle spécifie aussi que l'abbaye restaurée abritait 90 moines, et d'après le *Liber Confraternitatum* de Reichenau elle en comptait 101 dans la première moitié du IX^{ème} siècle.

Fig. 2 — Feuillet du diptyque de Genoels-Elderen près de Tongres, au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles (IXème siècle) d'après Braun, *La sculpture figurale* (Biblioth. 618.4.29) pl. XLI, n. 124

Fig. 1 — Ile Barbe. Annonciation. Inv. G 40 411 H 60 × L. 30 × E. 8
Art carolingien. Phot. L. Testout

Comme les autres édifices religieux de Lyon, l'abbaye fut saccagée, et partiellement détruite en 1562. Les restes, considérés comme des bâtisses ordinaires, furent rasés au XIXème siècle par les vandales modernes. Le Clos de Saint-Loup occupe l'emplacement où s'élevait l'ancienne abbatiale et il englobe la chapelle sépulcrale construite par Leidrade, celle de saint Jean-Baptiste qui date de 1284, la porte Sainte-Anne du XVème siècle, l'infirmerie et l'aumônerie des XVIème et XVIIème siècles.

Ce fragment de l'Annonciation peut, avec vraisemblance, dater des transformations réalisées par Leidrade sur les ordres de Charlemagne au début du IXème siècle. Il ne représente que la moitié de la composition primitive. En effet, si l'on reconstitue l'arcade surbaissée qui surmonte la Vierge, en donnant à la tablette la longueur nécessaire pour y inscrire les deux premiers mots de la Salutation angélique, on double approximativement la partie existante. L'ensemble architectural, où se déroule l'action, rappelle les constructions décoratives aux toits étagés de certains sarcophages et d'ivoires byzantins ou alexandrins, et se compose principalement d'une coupole recouverte de plaques arrondies à nervures et portée par une mince corniche à deux bandeaux. A l'origine, on représentait ainsi derrière Marie la basilique édifiée à Nazareth sur l'emplacement de sa maison ; elle se transforma par la suite en un baldaquin supporté par quatre colonnes. Sans souci de la perspective, la coupole-baldaquin et la porte d'entrée sont projetées l'une à côté de l'autre sur le plan vertical, et l'on serait tenté de reconnaître, au-dessus de l'Ange, une terrasse flanquée latéralement d'une tourelle avec fenêtre. Les deux arcs sont bordés d'une plate-bande comprise entre deux tores et retombent sur une élégante colonnette à chapiteau. Le tailloir en est réduit à une mince tablette et la corbeille, décorée au bas d'une feuille d'acanthe, s'allonge sous la poussée de deux tiges qui remontent en accolade pour s'épanouir sous le tailloir. Toutes ces feuilles ont leurs nervures recreusées en cuvette. L'astragale est formée d'un tore important. Le fût, à peine galbé, s'appuie sur une base très simple composée d'un tore refendu et d'un dé. Chapiteau et colonnette s'apparentent aux ornements du IXème siècle, tels ceux de la Bible de Charles le Chauve et de l'Evangéliaire de Loisel.

Par l'agencement de toutes ses parties, ce bas-relief semble être l'agrandissement d'une plaque d'ivoire transposée plus ou moins fidèlement par un sculpteur. L'invasion musulmane au VIIème siècle avait fait essaimer dans toutes les régions d'Europe ces artisans habiles qui apportèrent avec eux le bagage des traditions artistiques d'Orient. Par son style, il se rapproche tellement des travaux alexandrins qu'il aurait pu, ayant été exécuté ailleurs, n'avoir été transporté à Lyon qu'à l'époque des remaniements de Leidrade. Mais n'est-il pas plus exact de croire que, parmi les ouvriers embauchés à l'Ile-Barbe, certains y ont travaillé selon les données persistantes de ces traditions.

L'archange Gabriel, dans l'encadrement d'une porte en plein cintre, le bâton de messager à la main, salue la Vierge et, l'index tendu vers elle, lui adresse ces paroles qui sont devenues une prière. La Vierge assise traduit de la main gauche son entière soumission aux desseins de Dieu. L'action réside exclusivement dans la superposition de ces deux mains, celle qui exprime, celle qui accepte, et se déroule avec la simplicité qui convient à une scène si lourde de mystère et de foi.

Marie est assise dans sa maison et file, lorsque Gabriel vient vers elle; il arrive de la droite, marchant vers la gauche dans le sens des écritures orientales. Cette direction n'est pas caractéristique d'une telle tradition, puisqu'à la même époque l'ange est aussi figuré venant de la gauche. Il n'est cependant pas sans intérêt de souligner que la scène se présente ici selon les données formulées par G. Millet. Gabriel n'est plus complètement de face, mais il n'est pas encore dessiné de profil comme il le sera plus tard. En franchissant la porte de la maison de Marie, il marque sur le seuil un mouvement d'arrêt en fléchissant le genou droit. Cette génuflexion, pour imprécise qu'elle soit, est accusée par le soulèvement du talon et par la flexion de la jambe dont le genou remonte très haut. Le bras droit est étendu, l'index en avant, s'apprêtant à toucher l'oreille de Marie. A ce geste, souligné par la grosseur de la main et la longueur du doigt, répond celui de Marie, la main large ouverte, la paume portée en avant, geste d'acceptation et d'abandon total à la volonté de Dieu. Cette disproportion des mains est plus expressive que les figures elles-

mêmes dont la complète passivité laisse se mouvoir l'esprit dans une autre sphère. Ces deux gestes résument toute l'action dramatique. C'est la réalisation des prophéties messianiques ; c'est la fin de l'Ancien Testament. Sous des paroles humaines se cache le sens profond, surnaturel, éternel de l'Incarnation.

Le bâton de messager que tient Gabriel se termine par une boule ornée de deux rinceaux. Reposant sur la paume de la main gauche, il passe entre l'index et le medius, l'index rejoignant le pouce. Ce même geste, dans une Annonciation présentant la même disposition des personnages, figure sur le fragment de tissu conservé au Vatican et provenant du Trésor du Sancta Sanctorum ; il est daté du VIème siècle environ. Cette manière si particulière de tenir un sceptre se retrouve à la fois dans l'Annonciation, dont l'ange est à droite, et dans l'Epreuve de l'eau, sur un ivoire conservé à la Sacristie du Dôme de Ravenne. La Collection Carrand à Florence renferme un ivoire daté du VIIIème siècle, montrant une impératrice debout, sous un baldaquin en coupole supporté par deux colonnes aux chapiteaux allongés ; elle tient de la main gauche un sceptre, arrondi aux deux extrémités, qui passe aussi entre l'index et le medius, bien que le pouce et l'index soient ici écartés. Ce n'est pas un geste naturel pour tenir un sceptre, aussi la figuration en est-elle rare. Quant à sa signification, peut-être un Livre des Cérémonies en suggérerait-il une explication.

La tête de l'ange est d'un dessin très plein, d'un modelé si discret qu'il est plus d'une gravure que d'un bas-relief. Les cheveux, tracés en lignes droites divergentes, émanent du front tels des rayons et forment, autour de la tête, une couronne laissant l'oreille à découvert. En prolongeant le contour du visage, ils tracent une circonférence concentrique à celle du nimbe, qu'accompagne l'arrondi des ailes placées très haut. Cet ensemble de courbes s'inscrit à son tour dans le cintre de la porte et concentre, à la partie supérieure de la composition, un mouvement de lignes circulaires qui traduit l'agitation produite par le souffle mystérieux de l'Esprit. Cette palpitation spirituelle contraste avec la tranquillité de la figure qu'accentue le nu des volumes. Le tracé des plis, gravés plus que modelés, les soulignent. Les sourcils et les yeux, aux grosses pupilles, sont très écrits. La bouche, avec les com-

misures tombantes, qu'augmente à droite un défaut de la pierre, est presque maussade dans sa sévérité. La tête est grosse par rapport au corps dont elle représente environ la cinquième partie : cette proportion est celle des figures sculptées sur les quatre faces d'un pilier du XII^{ème} siècle, provenant aussi du monastère de l'Ile-Barbe. C'est le type primitif de la race trappue de nos provinces.

Gabriel est vêtu d'une longue robe dont les plis dessinent d'un trait la jambe gauche et se développent en éventail à partir du genou droit pour s'étaler dans le bas en ondulations peu saillantes, produites par l'arrêt subit de la marche. Par dessus ce vêtement est jeté un ample manteau, ouvert dans le haut comme une chasuble, et orné sur les épaules de ces pièces d'étoffe découpées en rond, appelées callicules. La partie antérieure en est relevée sur les bras où s'étagent des plis égaux, aplatis et cintrés qui, en lignes parallèles et en se retournant, retombent très bas en arrière. Les pieds, à l'encontre de la tradition qui les veut nus chez le Christ, les anges et les apôtres, sont recouverts de chaussures souples.

De la Vierge, il ne reste qu'une partie du nimbe, le bras gauche replié, la main ouverte et un fragment de la jambe gauche. La main droite devait tenir la navette et les pieds reposaient sur un tabouret bas dont le départ se voit contre un fragment du siège. Le vêtement se compose d'une chemise ajustée et d'une tunique aux larges manches.

Le geste de Gabriel, approchant l'index de l'oreille de Marie, rappelle un mouvement similaire, dans l'Annonciation sculptée sur le deuxième feuillet du diptyque de Genoels-Elderen, ivoire du IX^{ème} siècle, conservé au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles. La Vierge y est assise, la main ouverte, la paume en avant ; Gabriel vient de la gauche, fléchit le genou et de la main droite touche l'oreille et la tête de Marie. A Cunault (Maine et Loire), sur l'un des chapiteaux représentant l'Annonciation, la Vierge est aussi assise ; Gabriel vient de la droite et, comme dans notre bas-relief, s'arrête, le talon droit encore un peu soulevé. Il étend le bras qui s'amplifie et se termine par un index dont l'importance accentue la signification du geste. Il touche l'oreille de la Vierge ; c'est le geste du Christ touchant l'oreille du sourd-muet.

Marie avait vécu au Temple, se tenant à l'écart de tout et se faisant à elle-même un lieu de silence intérieur. Par sa volonté coopérant à l'œuvre de la grâce, elle avait déjà en son âme, dans une première maternité, donné au Verbe une naissance spirituelle. Gabriel lui annonce la naissance selon la chair, et de son geste symbolique ouvre à l'Esprit-Saint et au Verbe à la fois l'entendement et le corps de la Vierge. Sous la motion de l'Esprit-Saint, dans un acte d'humilité parfaite, Marie atteint les dernières profondeurs de l'abaissement et de l'anéantissement, et jette dehors tout ce qui est encore de la créature, afin que Dieu puisse entrer. A ce moment, Marie n'est plus, c'est Dieu qui est en elle, car seul l'ineffable abîme de Dieu peut se recevoir lui même, selon l'expression de Tauler.

L'oubli du sens profond qui lie les scènes du triptyque formé par l'Annonciation, la Visitation et la Nativité a fait traiter isolément chacun des sujets, et le pittoresque n'a plus été que leur raison d'être. A l'Annonce qu'il a faite, Gabriel a ajouté qu'Elisabeth donnerait naissance à un fils, et Marie s'élance pour la visiter. L'embrassement des deux cousines, qui se jettent dans les bras l'une de l'autre, dans un envol de draperies, n'est qu'une figuration extérieure. Elle voile la sanctification, opérée par Jésus, de son Précurseur, qui à son approche, a tressailli dans la sein de sa mère. Celle-ci, pénétrée de l'Esprit-Saint, salue à son tour Marie des mots qui complètent la Salutation de l'Ange. Alors un chant jaillit du cœur de la Vierge, poème de la joie et de la reconnaissance, le Magnificat.

Au silence intérieur que Marie avait réalisé en elle, répond parallèlement le silence de la nuit où toute vie avait suspendu son cours. Et comme le Verbe a été engendré dans l'éternité sans mère, il l'est dans le temps, à Bethléem, sans père selon saint Ambroise : *Duae sunt in Christo generationes: una est paterna, materna altera.* L'Annonciation, la Visitation et la Nativité forment le premier chant du Mystère de la Rédemption.

Il n'est pas douteux que le fragment de bas-relief de l'Ile-Barbe était suivi des deux scènes qui le complètent. Le pied-droit, qui reçoit à droite la retombée de l'arc en plein cintre, se termine au bas par une plate bande qui court horizonta-

lement, et l'aile gauche de l'Ange passe en arrière de ce pied-droit. Certainement la composition se continuait par la Visitation et la Nativité, dont la résonnance mystique est l'harmonique des événements humains qu'elles décrivent.

Ce n'est donc qu'une bien faible partie du bas-relief qui a été retrouvée et sauvée. Les parties manquantes peuvent être encore enfouies dans ces terres de l'Ile-Barbe qui jamais n'ont été méthodiquement fouillées. Reconstitué un jour, il serait un morceau incomparable, comme il n'en existe pas en France.

Lyon — CLAUDE DALBANNE.

Gotland
l'île aux cent églises

L'île de Gotland est située dans la mer Baltique, au sud-est de la Suède, à 90 kilomètres de la côte. Elle mesure, dans sa plus grande longueur, 135 kilomètres, 55 dans sa plus grande largeur.

Elle est assez plate : son sommet le plus haut ne dépasse pas 80 mètres. Le sol est constitué en grande partie de calcaire et de grès ; de formation silurienne, il n'a émergé qu'à une époque relativement récente : en maint endroit on rencontre des blocs erratiques en granit, porphyre ou gneiss, qui ont été apportés par les icebergs, lorsque l'île était encore recouverte par les eaux ; d'autre part les falaises abruptes de la côte présentent de nombreuses cavernes, manifestement creusées par la mer, aujourd'hui bien au-dessus de son niveau. Çà et là se dressent de grands piliers isolés, bizarrement découpés par le vent du large, et que l'on nomme Raukar. Certains ont pris des formes étranges, presque humaines, et l'imagination populaire ne manque pas de s'exercer sur ces fantaisies de la nature. A l'intérieur, de grandes étendues plates, assez mornes, souvent boisées ; la verdure est intense, plus variée qu'en Suède : certaines espèces, telles que le noyer, le mûrier, ne « viennent » qu'à Gotland ; ce qui domine, c'est, selon le terrain, le chêne, le pin, le sapin, auquel se mêle le mélancolique bouleau.

Beaucoup de maisons sont construites en bois, mais les maisons de pierre, genéralement modestes, ne manquent pas. Les grandes demeures sont rares, on ne compte pas à Gotland beaucoup de gros propriétaires, la terre appartient aux paysans, et il n'y a pas de pauvres. La pierre à bâtir se trouve sur place, les murs sont faits de blocs à peine taillés, noyés dans le mortier. Lorsqu'à Gotland dominaient les trafiquants, les logis abrupts aux ouvertures rares, avaient un air rébarbatif de forteresses. Il reste encore quelques con-

structions de ce genre, hérissées d'éléments saillants : ce sont les extrémités des poutres de bois qui à l'intérieur portent les planchers et que l'on protège à l'extérieur par une dalle de pierre.

Plusieurs lacs rompent la monotonie du paysage. Sur le plus important, le lac de Tingstad, se posent les hydravions qui font, durant la saison d'été, le service entre Stockholm et l'île de Gotland. Par un singulier contraste, ce lac de Tingstad, gare-maritime d'une aviation ultra moderne, est un des lieux préhistoriques les plus intéressants de Gotland : on y a retrouvé en effet les restes d'un blockhaus élevé sur pilotis, de plan carré, et défendu par des rangées de grands pieux, qui laissaient aux barques d'étroits passages de surveillance facile. Ailleurs, surtout entre Visby et Brö, se voient des tumuli, des tertres qui sont des tombeaux, des emplacements sacrés, marqués par des pierres disposées en forme de cercle comme les cromlechs de Bretagne, ou de roue à rayons emblême du soleil, ou encore de barque étroite et longue, avec château d'avant et château d'arrière ; quelques dolmens, beaucoup de pierres levées, de stèles rustiques et frustes à caractère religieux dont quelques-unes restées en place, les autres recueillies dans les musées de Bunge ou de Visby, couvertes de dessins à la pointe, parfois même sculptées en méplat, avec des entrelacs, des inscriptions en lettres runiques, des scènes de mythologie scandinave. Tous ces précieux monuments s'échelonnent du IV^{e} au XI^{e} siècle, et nous révèlent que les occupants de l'île ont passé par les stades habituels, qu'ils ont eu un âge de pierre, un âge du bronze, un âge de fer, et qu'ils s'y sont plus que d'autres longuement attardés : mais ce qu'ils nous apprennent sur l'histoire ancienme de Gotland se réduit à peu de chose.

Pendant des siècles il n'est pas question d'elle ; la première mention en est faite dans une *saga :* en 890, au temps du roi Alfred le Grand, un northman d'Heligoland nommé Other et un anglais du nom de Wulstan font dans la mer Baltique, un voyage d'exploration, un « périple », comme en avaient fait jadis le carthaginois Hannon sur la côte africaine, ou le marseillais Pytheas sur les rivages de l'Atlantique et de la mer du Nord. Dans leur voyage de Bornholm à Estland, ils aperçoivent une île, et lui donnent le nom de Gotland, mais ne peuvent ou n'osent y débarquer, et à cela se borne

leur information. L'emplacement de Visby, capitale actuelle de l'île, est occupé déjà, semble-t-il, à cette époque, par des Slaves de la Vineta poméranienne, que la mer a chassés de chez eux, comme en des temps plus lointains elle précipita les Celtes sur le pays des Ibères et des Ligures, comme elle fit émigrer les hordes des Cimbres et des Teutons.

Ces Slaves de Poméranie, solidement établis au bord d'une terrasse rocheuse, près de sources abondantes et fraîches, sont maîtres de l'île, mais leur empire est sur les eaux, ils se donnent le nom de *Rois de la Mer*, *Vikings ;* marins expérimentés, guerriers intrépides, ils sont les frères de ces Northmans qui ont ravagé les côtes de France, remonté la Seine jusqu'à Paris, fait le tour de l'Espagne, pénétré dans la Méditerranée par le détroit de Gibraltar. Ils montent comme eux des « drakkars » à l'avant et l'arrière fortement relevés, ornés de têtes monstrueuses, avec la pavesade des grands boucliers ronds alignés sur le bordage. On les voit maintes fois représentés sur les pierres runiques, tout pareils aux authentiques spécimens retrouvés à Oseberg, et plus récemment, près de Stockholm. En France, la tapisserie de Bayeux en offre une image fidèle, et l'arche de Noé à Saint-Savin sur Gartempe, n'est qu'un drakkar transformé.

Les rudes Vikings de Gotland, pirates écumeurs de mer, s'avèrent bientôt surtout avisés commerçants. Leur trafic s'étend vers la Suède toute proche, la Norvège, le Danemark, l'Allemagne du Nord, la Finlande ; l'île de Gotland est admirablement située, à une époque où les longues traversées sont difficiles, ou impossibles, elle forme l'escale obligée entre les terres scandinaves et ce qui deviendra plus tard la Russie. Dès le IX^{e} siècle, l'antique voie commerciale qui relie Byzance et les brumeuses régions du Nord, porte le nom de « Route des Variagues au pays des Grecs ». Or, les Variagues, Varègues ou Varangiens, ce sont les Scandinaves. En 862, les princes variagues Rourik, Sineous, Trouvor, appelés par les Slaves, du Dnieper, s'installent à Kiev, et leus *droujinas* défendent contre les Petchénègues et autres nomades de la steppe, les caravanes de marchands venant de Scandinavie. Parfois leurs instincts de coureurs de mer reprennent le dessus, ils descendent le Dnieper, se livrent à la piraterie sur la Mer Noire, un jour ils attaquent Constan-

tinople (Tsarigrad). Vaincus, ils deviennent amis et alliés, on estime leur valeur guerrière, et désormais, des Varangiens « hauts comme des palmiers », forment la garde particulière du basileus byzantin.

Gotland était la première étape de la longue route ainsi jalonnée par les hommes du Nord. Puis, les barques des Vikings traversaient la Baltique, et par le golfe de Finlande passaient dans la Néva ; gagnaient Stara Ladoga à l'embouchure du Volkhov. Plus au Sud, sur le Volkhov, s'élevait la ville neuve, *Novgorod* (Novgorod la grande, qu'il ne faut pas confondre avec Nijni-Novgorod, la petite ville neuve, célèbre par sa foire) ; Novgorod du Volkhov, fondée précisément par les gens de Gotland pour être leur entrepôt de commerce. Puis la route fluviale continuait par le lac Ilmen, le Lovet, et s'arrêtait devant un *seuil* de quelques verstes : il fallait organiser un « portage », pour atteinde le Dnieper, qui à part quelques rapides, (porogi) où s'embusquaient bandits et rôdeurs, permettait de gagner facilement Odessa et Kherson (Korsoun) sur la Mer Noire. Les bâteaux grecs y faisaient l'échange des produits, et transportaient les marchandises du Nord jusqu'à Byzance, tandis que les trésors de l'Orient remontaient vers la Baltique. D'étape en étape ils gagnaient Novgorod, où les attendaient les trafiquants de Gotland.

Jusqu'au XIe siècle, les Gotlandais, paysans ou coureurs de mer, restent païens : leur panthéon est celui des Scandinaves, ils invoquent Tor, lui offrent chaque année un sacrifice solennel ; mainte pierre levée représente Odin sur son cheval à huit pieds, les skaldes dans leurs chants de guerre invoquent les vierges de la bataille (les Walkyries) qui emportent au Walhalla les vaillants guerriers, morts au combat : les paysans redoutent les trolls, elfes et autres lutins qui hantent les fermes pendant les longues nuits d'hiver, et tâchent de se les concilier par des offrandes de lait, de bière, et de pain.

Le christianisme leur est révélé, si l'on en croit la tradition, par saint Olaf, le roi de Norvège, Olaf Haraldson qui régna de 1015 a 1030. Olaf est lui-même un converti : baptisé à Rouen, il favorise l'expansion du christianisme en Norvège, où il a été introduit par ses prédécesseurs, et le fait pénétrer en Suède, en *Gotland*, en Russie du Nord. Après sa mort, il

est vénéré comme un saint, la « Saga de saint Olaf » raconte ses exploits guerriers, appuyés de nombreux miracles ; son image se voit partout : on le représente debout le pied posé sur un homme ou un dragon à tête humaine qui symbolise le paganisme vaincu, il tient entre les mains un ciboire et une lance.

C'est une vraie croisade qu'il a entreprise, par le fer et par le feu, un évêque l'accompagne dans ses expéditions, et les païens se montrent avec surprise et défiance « cet homme cornu (il porte la mitre) qui tient un bâton à la main, et qui plus est un bâton recourbé dans le haut comme une corne de bélier » : (on reconnaît ici l'ancien tau qui a précédé la crosse à volute). Comme autrefois Constantin, le pieux roi « fait faire des signes sur les heaumes et les boucliers, et y peindre en blanc la sainte croix » (saga 205) ; « les hommes dit encore la saga, portent la cotte de maille et le heaume français, (comme sur tapisserie de la reine Mathilde), le bouclier blanc, avec croix d'or, ou parfois rouge et blanche ».

Olaf détruit les idoles, lutte contre les païens, « leur donne à choisir entre le combat et le baptême, et ne reçoit dans son armée que des baptisés. Les paysans se laissent convaincre assez facilement : parfois cependant ils regimbent. A Staf, par exemple, sur 900 convoqués, 400 acceptent, 500 fidèles à leurs dieux refusent et s'en vont. Les Vikings qui se proclament Rois de la mer, — car à son bord, le patron est Roi, — se vantent de ne croire qu'à leur force, et se rangent au parti de qui les défendra mieux. « Nous avons éprouvé un grand dommage dans la personne de notre dieu, dit Gala-Gutbrand, mais *puisqu'il n'a pas pu nous venir en aide, nous voulons maintenant croire au dieu en qui tu crois* ». Et Gauga-Tore, le brigand de Staf : « Si je dois croire à un dieu, en quoi est-ce plus mauvais pour moi de croire au Christ blanc qu'à un autre dieu ? ». Peu à peu l'accord se fait, l'évêque baptise, installe des prêtres, et le viking converti construit une église chrétienne.

Ce qui a reussi en Norvège se renouvelle en Suède, se répète à Gotland : la Guta Saga nous donne quelques détails savoureux : saint Olaf arrive de Norvège avec ses vaisseaux, il aborde dans une petite baie, près d'Akegarn. Des indigènes, Ormika de Hennu et plusieurs riches mar-

chands vont le trouver, Ormika lui donne douze bœufs, et d'autres vivres. Olaf donne à Ormika deux plats et une hache d'obsidienne et lui enseigne la religion nouvelle. Ormika se convertit, et bâtit une *maison de prières*, là où s'élève aujourd'hui l'église d'Akegarn ».

Un autre récit de la Guta Saga ne fait pas mention de Olaf le saint: « Quand les Gotlandais étaient païens, ils allaient avec leurs vaisseaux de commerce en tous pays, païens et chrétiens. Ainsi les marchands virent des installations chrétiennes dans les terres chrétiennes. Certains se firent baptiser et menèrent des prêtres à Gotland. L'un d'eux, Botair d'Akeback, fit bâtir la première église. Mais les paysans de la région ne pouvaient supporter cela: ils mirent le feu a l'église, et l'endroit s'appelle encore aujourd'hui Kuhlstede, (Kohlen platz, place du charbon).

En ce temps on offrait les sacrifices a Wi (future Wisby). Là Botair construisit une deuxième église. Et les paysans voulurent la brûler aussi. Mais lui sauta sur le toit, et cria « si vous mettez le feu à l'église, vous devez me brûler avec elle ».

Il était riche, et avait pour épouse la fille d'un homme riche, qui s'appelait Likair Snelli, et habitait à l'endroit nommé aujourd'hui Stenkyrka. C'était l'homme le plus riche de son temps. Il secourut Botair son gendre, et dit: Ne risquez pas de brûler l'homme et son église. Et l'église resta intacte, *et c'est la première église qui put durer* ».

Il s'en construisit beaucoup d'autres, et bientôt la religion chrétienne, répandue dans l'île entière de religion tolérée, religio licita, qu'elle était d'abord, devint la religion officielle.

Et l'on peut lire au début du Code de lois de Gotland: Ceci est le commencement de notre livre de lois, que nous renions le paganisme, et que nous professons le christianisme.

Qu'étaient ces premières églises de Gotland? des églises de bois, assurément, les récits de la Saga suffiraient à nous en convaincre, d'humbles sanctuaires, comme on en construisait dans toute la région du Nord, où les forêts étaient abondantes: ainsi dans la Saga, Olaf envoie en Islande le bois nécessaire pour construire une église, puisque le bois manque en Islande. Aucune n'est restée debout: toutes ont été remplacées au XII^e et au XIII^e siècle par des églises de pierre, les Gotlandais, à l'école des français et des allemands, ayant

appris à construire, et à mettre en œuvre les bons matériaux qu'ils pouvaient trouver sur place en abondance. L'une d'elles a toutefois laissé un souvenir précis: Santa Maria Minor de Hemse: les constructeurs de l'édifice en pierre debout encore aujourd'hui ont eu la bonne pensée d'utiliser, sous le le plancher de leur église neuve, les poutres et les troncs d'arbre dont était faite celle qu'il s'agissait de remplacer. Les archéologues suédois ont découvert la chose, lors d'une restauration, et l'on peut voir aujourd'hui au musée de Stockholm, rétabli en sa forme première, ce qui reste de l'antique église de Hemse, les gros troncs d'arbre taillés avec soin, ajustés avec précision, et ornés d'entrelacs où se jouent des animaux, selon l'esthétique alors en faveur. Ce décor, et le mode d'assemblage des poutres, particulièrement aux angles, dénotent une influence norvégienne: c'est la technique des plus anciennes ***stavekirken*** ou stafkirkar de Norvège. Il se confirme ainsi que c'est bien la Norvège qui a donné à Gotland ses premiers types d'église, comme elle lui avait apporté le « don précieux de la foi ».

Aux stafkirkar, églises de bois, succédèrent bientôt des églises de pierre, car le calcaire à bâtir abonde à Gotland, et l'une des plus anciennes, signalée par la Guta Saga, porte le nom caractéristique de Stenkirka, église de pierre; elles n'étaient pas voûtées, mais couvertes d'un toit en charpente, leur décor rappelait celui des églises de bois, entrelacs, animaux fantastiques, feuilles stylisées, tels qu'on en voit encore des restes encastrés dans la façade sud de l'église de Sanda. Gotland est un carrefour; il ne faut donc pas pas s'étonner de découvrir dans un même décor des éléments de sources très diverses, la palmette sassanide propagée par l'art musulman comme par l'art byzantin, à travers la Russie du Nord, et les éléments « barbares », dont l'origine nous reporte au pays des Sarmates, et au delà, d'autres, aux celto-irlandais venus par la Norvège, les dragons symboliques des Vikings, les entrelacs dont s'ornent les poignées de glaives, et les boucles de ceinturons, sans parler d'éléments indigènes antérieurs à toute invasion et qui ont pu laisser des traces en particulier dans le décor géométrique.

Déjà la sculpture progresse, on s'attaque au grès, plus dur que le calcaire; un certain maître Helwald exécute pour

les églises de Vange et de Stanga où on les voit encore, des fonts baptismaux d'une rare vigueur, avec entrelacs, gros lions stylisés à la base, dévorant leur prole, scènes de la Bible autour de la cuve. Dans la première moitié du XII[e] siècle, les églises se multiplient, petites, modestes, qui somme toute réalisent en pierre le plan des stavkirkor, chœur carré, avec abside demi-circulaire prolongé bientôt par une nef rectangulaire un peu plus haute et plus large, sorte de parvis couvert construit devant le sanctuaire réservé aux prêtres. Une troisième campagne voit surgir la tour-clocher.

En 1164, les Cisterciens apparaissent dans l'île de Gotland: ils viennent de Nydala, en Suède, mais ces moines de Nydala sont les fils spirituels de ceux d'Alvastra en Ostergotland. Or, le monastère d'Alvastra, dont ils sont la filiale, a été fondé quelque vingt-cinq ans plus tôt (vers 1139-40) par des *cisterciens de Clairvaux*, Avec eux s'introduit l'influence française, le style français roman, puis gothique, tel que le comprennent les moines de Citeaux, dépouillé de la riche parure bénédictine, sobre, austère, mais d'une admirable pureté de lignes.

Les Cisterciens s'établissent au centre de l'île, et y construisent leur monastère auquel ils donnent le nom de Guthnalia, puis de *Roma*. Le plan est celui de tous les monastères bénédictins, bâtiments conventuels construits autour d'une cour carrée, unis par une galerie de cloître.

Le plan de l'église, qui forme un des côtés du quadrangle est celui des églises romanes de Citeaux, nef flanquée de collatéraux plus étroits, dont la séparent des piliers à section carrée supportant les arcades en plein cintre. La nef est voûtée comme les collatéraux: grande nouveauté, c'est la première fois qu'on recouvre d'un berçeau une nef d'une telle ampleur: il semble bien d'ailleurs que l'on ait d'abord songé à la couvrir en charpente. Le chœur et le transept, par contre, ont dès l'origine été destinés à être voûtés. Le chevet du chœur, à la manière de Citeaux, est plat et percé de trois fenêtres étroites, mais les quatre chapelles qui s'alignent de chaque côté, s'ouvrant sur le transept face aux collatéraux, s'achèvent en absidioles demi-circulaires.

Ce bel édifice, de proportions grandioses, de construction soignée, suscite l'admiration générale; à l'école des Cisterciens, on apprend à voûter les nefs, le chevet plat

cistercien remplace l'abside polygonale ou demi-circulaire jusqu'alors en faveur ; l'absence absolue de décor sculpté surprend d'abord : le contraste est si grand avec le décor des sanctuaires gotlandais où fleurit encore l'art des Vikings, où figurent en bonne place les monstres et autres fantaisies condamnées par saint Bernard. Tout cela paraît désormais bien archaïque, et l'art nordique connaît une période, assez courte d'ailleurs, de sobriété. L'austérité cistercienne ne tarde pas à se tempérer, ici comme ailleurs : l'arrivée au cours du XIII^e siècle des Dominicains d'abord, puis des Franciscains, l'apparition de l'architecture ogivale, amènent dans l'art de bâtir d'autres transformations. L'art des Vikings, si florissant au XI^e siècle et au début du XII^e, fait place à un art nouveau, de technique et d'inspiration sensiblement différentes.

C'est que la puissance même des Rois de la mer prend fin, tandis qu'une marine nouvelle se développe dans la Baltique.

***

Dès le XI^e siècle, en effet les Goths et les Slaves sont peu à peu évincés par les marchands allemands, qui deviennent les maîtres à Visby, et accaparent le commerce maritime. Leurs navires sont plus grands, mieux gréés, mieux armés aussi, pontés, « acastillés » d'un château d'avant et d'un château d'arrière, et les armateurs, sont groupés en gildes ou hanses, parfaitement organisées.

Des associations de ce genre existent à Novgorod, à Bruges, à Londres : celle de Visby est la plus importante.

Elle forme dès le XII^e siècle une communauté fermée, ayant sa caisse propre, dont quatre anciens gardent les clefs. Elle a ses lois, ses règlements, le titre d' « Association des navigateurs de l'empire romain à Gotland » ; ses bourgeois sont les égaux des bourgeois gotlandais de Visby, le conseil suprême de la ville comprend des gens des deux langues, « Leute von de beiden Zungen », les actes portent le sceau de la ville, l'Agneau de Dieu avec le fanion triomphal de la Résurrection (comme au Gros-Horloge de Rouen) et celui de la hanse, avec ses trois fleurs de lys.

Au cours du XII^e et du XIII^e siècle, elle conclut des accords avec l'Empereur Lothaire (1125-1137), avec le roi d'Angleterre

Henry III (1237) avec Marguerite et Guy de Flandres, avec le grand-duc de Novgorod Yaroslaw (1259). « Les navigateurs de Gotland, écrit C. Enlart, sont en relations d'affaires avec la France du sud-ouest, ils vont chercher du sel à Brouage, du vin dans le golfe de Gascogne; leur code maritime, édité au XIII^e siècle, et célèbre dans l'Europe entière, procède d'un modèle français, plus célèbre encore « Les Rôles d'Oléron ».

Leur trafic portait sur les matières les plus diverses: « En Flandre, ils achetaient des draps, en Angleterre de l'étain, en Russie de la cire, en Suède du fer; enfin, dans les pays scandinaves, ils recueillaient des bois, des cuirs et des fourrures. Leur principal centre d'affaires était Novgorod: là ils échangeaient avec les Russes, les Grecs et même les Sarrasins toutes sortes de marchandises. Les Russes de leur côté étendaient jusqu'en Arabie leur commerce, consistant principalement en pelleteries, en pains de cire et en esclaves. Les Orientaux étaient alors grands amateurs de fourrures, et les fourrures se conservant mal chez eux, ils en faisaient une grande consommation. L'occident de son côté consommait énormément de cire pour le luminaire des églises, et l'éclairage de luxe. C'est sur le marché de Novgorod que les Gotlandais achetaient des pains de cire pour les revendre, et revendaient des fourrures recueillies dans toute la Scandinavie ». (C. ENLART, *Villes mortes du Moyen Age*, p. 94).

Au XIV^e siècle, entre 1350 et 1370 les associations de marchands de Londres, (gilde des marchands teutoniques de Stalhof) de Bruges, de Visby sont fondues dans une fédération unique et plus générale sous la prééminence de *Lubeck*, et qui dirige également le commerce de la Mer Baltique, de la mer du Nord, de l'Allemagne du Nord: cette fédération, ce trust maritime, c'est la *Hanse germanique*, dont on sait l'importance et le rôle.

L'organisation des comptoirs hanséatiques est bien connue, le type des navires aux diverses époques nous est révélé par mainte miniature, le décor même peut se reconstituer facilement, pour qui a vu les entrepôts voûtés de Visby, les vieux quartiers de Lubeck, les constructions de bois du Tyske Brygge, à Bergen.

Chacun des établissements du « comptoir « a son nom, son enseigne particulière, et sur le port, son débarcadère

où les bateliers déchargent les marchandises. « L'établissement reçoit généralement quinze familles ou compagnies de table, composées de maîtres, de compagnons, d'apprentis qui obéissent en tout au « maître de maison ». Ne nous laissons pas tromper par ce terme de famille; les femmes sont sévèrement exclues. Les associés s'engagent pour dix ans, et il leur est pendant ce temps interdit de se marier.

« Le rez de chaussée des bâtiments comprenait les boutiques d'étalage, les hangars de marchandises; au-dessus, les parloirs, les chambres à coucher, le petit *schutting* qui servait de salle à manger. Le bâtiment du fond, construit en pierre, contenait les celliers, et, au-dessus, le grand schutting, salle commune où les familles se réunissaient en hiver et prenaient leurs repas. Comme il était interdit d'avoir du feu dans le bâtiment de devant, de nombreux foyers étaient établis autour du grand schutting, et servaient à faire la cuisine. La chambre du Maître de maison lui était strictement réservée: lui seul pouvait y pénétrer, même le serviteur chargé du ménage n'y mettait pas les pieds: pour faire le lit du maître il déplaçait une trappe contre laquelle était appuyée la couchette, et opérait ainsi de l'extérieur ».

A bord des navires hanséatiques, la discipline est assurée par un bailli, quatre échevins, un justicier, élus pour la durée du voyage, et chargés d'appliquer aux passagers comme aux matelots, la « loi marine ».

« Il est interdit de jurer par le nom de Dieu, de prononcer le nom du démon, de s'endormir pendant la prière, d'aller et venir avec des lumières, de gaspiller les denrées, d'empiéter sur les droits du cabaretier, de jouer aux dés ou aux cartes après le coucher du soleil, d'empêcher le cuisinier de bien remplir son emploi, ses fonctions, d'entraver les manœuvres des matelots, le tout sous peine d'amende ». Les délits graves exposent à des sanctions rigoureuses.

« Le code norvégien de 1274 ordonnait que le voleur fut rasé, et que sa tête enduite de poix, fut couverte de plumes. Dans cet état, il passait au milieu de l'équipage, rangé sur deux files, et chaque homme lui donnait un coup de bâton ou de pierre. Après quoi il était chassé du bord.

« Quand un marinier frappait le patron du navire, ou seulement levait son arme contre lui, il avait la main clouée au

mât avec le couteau dont il s'était servi, et ne pouvait se délivrer qu'en se déchirant la main, dont il laissait une partie contre le mât.

« A d'autres délinquants on infligeait une marque au fer chaud, on coupait les oreilles ou la langue; ou bien ils étaient suspendus à un cordage, et immergés dans l'eau à plusieurs reprises » (JALL, *Histoire de la Marine*).

Ce sont là des moeurs rudes, bien supérieures toutefois à celles des Vikings païens qu'avait à convertir saint Olaf, batailleurs, inhospitaliers, orgueilleux, sensibles à la poésie des skaldes qui chantaient la gloire des « rois », mais affamés de pillage, cruels à l'occasion, et sujets à d'étranges accès de frénésie imputable sans doute à l'emploi immodéré de vins du sud. Le christianisme a pénétré les institutions, adouci les mœurs des coureurs de mer, en leur inspirant le respect de la divine charité.

Quand le navire prend le large, le capitaine exhorte équipage et passagers: « *Nous voici entre les mains de Dieu.* Nous sommes livrés aux vents et aux vagues, nous aurons à partager les mêmes périls. C'est pourquoi, ici, tous doivent être égaux. Nous aurons peut-être à affronter des ouragans soudains. la rencontre de pirates; des dangers sans nombre nous menacent au milieu de flots redoutables. Aussi notre voyage ne pourrait-il bien s'effectuer si nous ne commencions par établir une ferme discipline. Avant tout *prions*, *chantons à Dieu de pieux cantiques, obtenons du Seigneur un bon vent* et une heureuse traversée, ensuite, selon le droit marin, nous nommerons les échevins pour le maintien de la justice ».

A la fin du voyage, le bailli se démettait de sa charge en disant: « *Pardonnons-nous mutuellement tout ce qui s'est passé durant la traversée*, regardons-le comme non avenu; nous avons rendu les sentences nécessaires dans un esprit de justice et d'équité; aussi je demande à chacun, en toute loyauté, d'oublier l'inimitié qu'il pourrait avoir conçue pour un autre, et de jurer, sur le sel et le pain, de n'y plus jamais songer avec amertume. Cependant, celui qui se croiraît lésé dans ses droits, peut, d'après l'ancien usage, porter plainte devant le bailli avant le coucher du soleil ».

Chacun mangeait ensuite le pain et le sel, *on renonçait mutuellement à toute rancune*; une fois le vaisseau entré dans

le port, le *tronc* contenant les amendes était confié au bailli afin qu'il en distribuât le *contenu entre les pauvres* (JANSSEN).

Dans les campagnes, l'action du christianisme n'est pas moins féconde. Partout s'élèvent des églises, dans chaque cour de ferme se dresse une grande croix.

La capitale de la hanse, Visby, forme un monde à part; simple comptoir à l'origine, elle est devenue une ville, populeuse, active, un centre d'affaires plus important de la Baltique. Elle s'est entourée de murailles, protection assurée plus encore contre les gens de l'île que contre les flottes ennemies; partout s'élèvent des constructions de pierre, qui servent de lieu de réunion, d'entrepôts, surtout, de docks, de magasins; partout aussi s'élèvent de beaux sanctuaires. L'or afflue, la prospérité est à son comble pendant le XIII[e] siècle.

***

Mais déjà a sonné l'heure du déclin: Visby est vouée à la déchéance et à la ruine. Dès la fin du siècle se manifestent d'inquiétants symptômes.

La lutte était constante entre les bourgeois de Visby, armateurs, marchands, industriels, Gotlandais enrichis, Allemands de la Hanse, étrangers de toute origine, vivant dans le luxe, bien protégés depuis 1278 par de solides murailles, et les gens de l'intérieur, les paysans, qui avaient leur forteresse à Thorsburga. En 1288, pour triompher de leurs adversaires, les bourgeois de Visby, appelèrent à leur secours les Suédois, et grâce à eux, restèrent les maîtres. Mais il durent reconnaître la suzeraineté des « libérateurs ».

> Hélas ! que sert la bonne chère,
> Quand on n'a pas la liberté.
> Quel que soit le plaisir que cause la vengeance,
> C'est l'acheter trop cher, que l'acheter d'un bien
> Sans qui les autres ne sont rien . . . .
>
> (LA FONTAINE, IV, XIII)

La domination de la Suède ne fut pas un bonheur pour l'île de Gotland, qui commença à perdre de son importance: Visby, jusqu'alors la reine des villes hanséatiques, se vit supplantée par Lubeck.

Au XIV[e] siècle, ce fut bien pis: la Scanie fut conquise en 1361 par le roi de Danemark, Valdemar IV, Valdemar Atterdag, le mauvais. Gotland crut pouvoir profiter de l'occasion, pour secouer le joug et se déclara indépendante de la Suède. Mais Valdemar prit fait et cause pour le roi de Suède Magnus son allié, et se présenta devant la ville rebelle avec une flotte puissante. Les gens de Visby, épouvantés firent leur soumission, mais Valdemar, par trahison, pénétra dans la place, exigea une forte rançon, et la tradition veut que trois énormes tonneaux ayant été placés sur le marché, les habitants aient été contraints de les remplir avec leurs trésors, argent monnayé, bijoux, pierres précieuses, pour garder la vie sauve.

Quand il l'eût ainsi « écrémée », Valdemar livra Visby au pillage [1].

Mais bien mal acquis ne profite jamais. La jeune fille qui comme la fille du roi d'Ys avait par amour pour le roi de Danemark, trahi sa patrie, et ouvert la porte, fut emmurée vivante dans une des tours de l'enceinte. Le navire qui portait les trésors de Visby, surpris par la tempête, sombra en pleine mer Baltique. Quant à Valdemar, il dressa contre lui la Suède, la Norvège, les villes hanséatiques; mais, comme il arrive trop souvent, la mésentente des alliés vainqueurs profita au vaincu; Valdemar obtint une paix honorable en 1362. Deux ans plus tard, les villes hanséatiques, honteuses d'avoir cédé sans avoir combattu, se liguèrent de nouveau contre le roi de Danemark, et celui-ci, revenant d'un voyage en Avignon, reçut à la fois soixante-dix-sept déclarations de guerre. C'était un record: Valdemar n'insista pas, et fit la paix moyennant quelques avantages commerciaux cédés aux adversaires.

Visby se releva de ses ruines, *construisit de nouvelles églises*, connut encore des jours heureux, mais sa puissance commerciale déclinait de jour en jour au profit de Lubeck, bientôt elle n'exerça plus qu'une influence insignifiante au conseil hanséatique. Vers la fin du XIV[e] siècle, elle devint le

[1] La *Croix de Valdemar,* élevée à Visby en souvenir de cette journée tragique, porte sur le cercle qui à la manière irlandaise réunit les bras, l'inscription que voici: ANNO DNI (domini) MCCCLXI, FRIA (feria) III POST JACOBI, c'est à dire l'an du Seigneur 1361, le mardi 28 Juillet (mardi après la fête de saint Jacques).

refuge des « Vitalienbroeder », ou frères ravitailleurs, écumeurs de mer venus de Wismar et de Rostock, et qui faisaient à leur façon le marché noir, pillant et dévastant les côtes de la Baltique, s'emparant des vaisseaux de la Hanse. Ces pirates partageaient le butin en parts égales ce qui leur valait le nom de « ligedere », égalitaires. En 1389 ils avaient ravitaillé Stockholm assiégée par la reine Marguerite de Danemark, après quoi ils avaient continué à faire pour leur compte la guerre de course. Les Hanséates de Hambourg leur donnèrent la chasse, les battirent près de Héligoland en 1402, mais ils ne furent définitivement réduits que vingt ans plus tard.

En 1526 autre disgrâce. Visby fut incendiée par les Lubeckois.

Le coup décisif fut donné à l'île de Gotland par la Réforme du XVIe siècle. Divisions intestines, luttes fratricides, pillages, meurtres, incendies, rien ne manqua à la fête, les couvents furent mis à sac et brûlés, les églises dépouillées, certaines détruites; le commerce, déjà fort compromis par la transformation de la Hanse, et plus encore par la découverte de l'Amérique et les voies nouvelles offertes à la navigation, fut définitivement anéanti.

Réduite à quelque douze mille habitants, elle qui avait compté 40.000 bourgeois et un million de gens de mer, Visby fut dès lors une ville morte, comme Famagouste ou Ani, conservant dans une enceinte trop large pour elle des ruines d'églises séparées par des terrains vagues. Ainsi était-elle encore il y a quelque cinquante ans. Aujourd'hui, la ville a quelque peu changé d'aspect; le tourisme s'est emparé d'elle, l'automobile et l'avion y triomphent, les visiteurs affluent pendant la saison d'été, l'herbe a cessé de croître dans les rues, les terrains vagues se font de plus en plus rares, on construit beaucoup, et il y a des cinémas. La plage très mondaine de Snackgard est une attraction de plus, et l'on y pratique aussi bien qu'ailleurs le culte du soleil et des modes sommaires.

Un peu de poésie s'en est allée. Il en reste, pourtant, et beaucoup; Visby « rediviva » a le culte de son passé, et veille avec amour sur ses ruines; la maison de Burmeister, avec son revêtement de lierre d'un mètre au moins d'épaisseur, celle de l'apothicaire, avec son pignon à redents, ont été restaurées. Comme aussi les vieux magasins, témoins de

la prospérité hanséatique. Les remparts sont une merveille ; la ville a conservé presque entièrement son enceinte, tours et courtines qui datent du XIII[e] siècle, et où se combinent l'influence française et l'influence byzantine.

Mais le charme de Gotland réside particulièrement dans ses églises : quinze se dressent dans la ville de Visby, quatre-vingt-onze sont réparties dans l'île : Gotland est bien l'île aux cent églises, le compte y est, et largement [1].

***

Des dix-huit églises de Visby, huit ont complètement disparu, dix ne sont plus que de belles ruines, une seule est restée intacte : c'est l'église des Allemands, Sancta Maria Teutonicorum.

L'église Sainte-Marie, construite vers l'an 1200 par les marchands d'Allemagne, sur le plan basilical, avec nef centrale surélevée, collatéraux simples et bas, n'offre d'abord de voûtes qu'au chœur et au transept ; la nef est voûtée à son tour vers 1225, et le chœur reconstruit en 1240, la plus grande transformation s'opère en 1255 : nef et collatéraux, surélevés, voûtés *à une même hauteur*, réalisent désormais le type français d'origine, au dire de E. Mâle, mais surtout développé en Westphalie *de l'église halle*, Hallenkirche. Vers 1350 la chapelle Swerting s'accroche à l'extrémité du collatéral sud avec portail très orné qui contraste par sa richesse avec ceux beaucoup plus sobres de la tour, ou du croisillon nord. Celui du croisillon sud, le portail de la fiancée, Braut-portal, de proportions plus amples, n'offre de sculptures qu'aux chapiteaux. D'autres chapiteaux au décor floral se voient à la croisée du transept.

[1] Johnny Roosval leur a consacré en 1911 une étude détaillée, sous le titre : *Die Kirchen Gotlands, ein Beitrag zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Schwedens*, Stockholm, P. A. Nordstedt & Söners forlag.

En 1926, le même auteur a publié, à l'usage des touristes, « Den Gotlandske Ciceronen » ; l'ouvrage, rédigé en langue suédoise et copieusement illustré, est consacré presque entièrement à l'art religieux du moyen âge, (medeltida kyrkokonst) tel qu'il nous apparaît dans la capitale (Visby) et dans les campagnes (landssocknarna). On ne peut souhaiter de meilleur guide. Ceux qui en 1933 lors du Congrès archéologique de Stockholm ont visité Gotland avec M. Roosval ont gardé de leur excursion un impérissable souvenir.

Sancta Maria Teutonicorum résume en quelque sorte l'histoire architecturale de Visby, chaque siècle y a laissé sa marque, jusqu'au XVIII^e siècle qui a substitué aux anciens clochers gothiques un couronnement baroque. Elle seule a survécu, des nombreux sanctuaires de la capitale hanséatique, et sert encore au culte. Au culte luthérien s'entend, car depuis le XVI^e siècle, l'île de Gotland est passée à la Réforme.

Partout ailleurs, dans la vaste enceinte, c'est « la grande pitié des églises de Visby », et l'on va de l'une à l'autre, le regard charmé par l'élégance ou le pittoresque des constructions, le cœur serré aussi quand on songe au passé mort, au merveilleux éclat qu'avait en ces régions du Nord le catholicisme.

Elles sont de types divers, suivant l'origine et les influences subies; cette variété n'est pas sans agrément, et correspond bien au caractère cosmopolite de la ville, où dominaient les Allemands, mais où foisonnaient les étrangers.

Saint-Nicolas est l'église des Dominicains, qui s'installèrent à Visby en 1227 ; l'église dont nous admirons les ruines, construite en 1225. leur fut concédée en 1230. Ils détruisirent la tour, et accommodèrent l'édifice à leurs besoins. Il ne reste rien des bâtiments conventuels, mais les arcades du cloître gothique ont laissé leur empreinte sur le mur sud de l'église. Celle-ci est une construction de plan basilical, avec nef centrale et collatéraux plus étroits, mais d'égale hauteur, type Hallenkirche et que prolonge une courte abside polygonale. Plusieurs de ses voûtes, très bombées, conservées en tout ou en partie nous renseignent sur la technique propre à Gotland. Le toit a été refait récemment. Pas plus que Saintes-Marie ou qu'aucune autre église de Gotland, Saint-Nicolas ne présente au dehors de contreforts ou arc-boutants. Au grand pignon de l'ouest se voient deux rosaces aveugles, dont seule est ajourée la partie centrale. Deux grandes escarboucles y étaient dit-on insérées jadis, qui pendant la nuit jetaient des feux; on les apercevait de loin, elles servaient d'*amer* aux navires en détresse. Valdemar les enleva, et elles disparurent dans le naufrage où sombrèrent les trésors de Visby. Parfois des pêcheurs, dans le calme d'une nuit d'été, voient les profondeurs de l'abîme s'illuminer de lueurs mystérieuses: ce sont à n'en pas douter, les escarboucles de Saint-Nicolas.

Que le pignon de Saint-Nicolas, franchement tourné vers le large, ait été utilisé pour un double feu fixe, entretenu par les moines cela n'a rien d'invraisemblable, la poésie comme il arrive souvent, n'aurait fait qu'embellir un peu la prosaïque réalité.

Les Dominicains avaient leur monastère au Nord de la ville; les Franciscains établirent le leur plus au sud, l'église consacrée à sainte Catherine, *Sankt Karin*, construite en 1240 (le chœur), et 1260 (la nef), agrandie et transformée au XIV[e] siècle, est de style gothique; les voûtes de la nef et des collatéraux se sont écroulées, mais les doubleaux sont restés en place, et dressent vers le ciel leurs arcs aigus. Les colonnes sont octogonales, les fenêtres du chœur, étroites et hautes, d'une rare élégance. C'est la ruine la plus romantique de Visby.

Helge-Andskyrkan est d'un tout autre caractère. Consacrée au Saint-Esprit, rattachée à un hôpital, elle comprend une construction octogonale, *à deux étages*, prolongée par un chœur rectangulaire, au chevet plat, à l'intérieur duquel s'est inscrite une abside en demi cercle; quatre colonnes octogonales soutiennent les retombées des arcs, deux escaliers, vers l'ouest, pratiqués dans l'épaisseur de la muraille, bordés d'arcades en plein cintre reposant sur de minces colonnettes sont d'un effet charmant et inattendu. Le chœur surajouté après coup, est de moindre intérêt, l'octogone reste mystérieux. L'influence rhénane semble indéniable, et l'on rapproche de Helge-And l'église de Schwarz-Rheindorf: ici en effet il y a une église double, mais ni le plan ni la structure ni les dimensions ni l'effet ne sont du même ordre. Un rapprochement avec les églises tours de Bornholm, ou de Colmar, tours rondes à deux ou trois étages voûtés, serait aussi suggestif.

Une simple rue étroite sépare *Sankt Lars* (Saint-Laurent), et *Sankt Drotten* (la Sainte-Trinité), et la légende explique qu'elles ont été construites par deux « sœurs ennemies »; en fait, l'une était catholique, de rite latin, l'autre orthodoxe, ou schismatique, de rite grec. Toutes deux sont bâties sur plan central avec les quatre piliers qui dans les églises byzantines supportent la coupole. Ici, cependant, il n'y a pas la moindre trace de coupole ni de tambour. L'influence byzantine, que l'on relève ici, s'explique facilement par les relations constantes de Visby avec l'Orient, en passant par Novgorod la grande (St. Parascevi) et la présence à Visby d'une colonie grecque.

A l'entrée de chacune de ces églises se dresse une grande tour carrée, qui n'a rien de byzantin.

Le même plan carré avec adjonction d'un chœur à chevet plat, et d'une tour massive, se retrouve à *Saint-Clément,* Sankt Klemens, construite en plusieurs fois, de 1110-1135.

De *Saint-Olaf* il ne reste plus grand chose, non plus que de Saint-Pierre-Saint-Jean, et de la chapelle Sainte-Gertrude ; et plusieurs églises ne sont plus que des souvenirs, mais les ruines restées debout suffisent à nous convaincre de la diversité des constructions, et de leur valeur artistique.

Dans l'île on rencontre de-ci de-là quelques édifices ruinés, à Bara par exemple, à Elinghem, à Ganns, mais ils sont rares ; la plupart des églises sont vivantes, debout, intactes, ou soigneusement restaurées, bien entretenues, d'une propreté scrupuleuse ; elles servent au culte luthérien le dimanche, et s'ouvrent parfois en semaine pour le mariage et les funérailles, groupent quelques fidèles épars dans la campagne. Elles se dressent en général dans l'enclos du cimetière (Kirkegaard) ; un cimetière paisible, pas encombré, où se voient à peine quelques tombes presque à ras de terre, discrètement fleuries ; tout autour de l'enclos court un mur bas qu'interrompent deux porches à arcade, d'une exquise simplicité.

Des églises, il y en a partout, disséminées sur tout le territoire de l'île. Leurs noms tintent aux oreilles comme des sons de cloches, Lerbro, Loysta, Tengsta, Roma, Hablingebo, Masterby. Toutes ont été construites au XIII^e^ ou au XIV^e^ siècle, et s'échelonnent entre 1220 et 1360 environ, beaucoup remplacent une église de pierre construite au temps des Wikings, et dont il a été question plus haut, voire une église en bois, qui n'a laissé aucune trace. Ces vieux sanctuaires premiers témoins de la piété gotlandaise ont disparu, mais le souvenir n'en est pas perdu pour autant ; maintes fois on aperçoit, encastré dans le mur d'un édifice gothique, des fragments de sculpture qui datent visiblement de l'époque romane ou pré-romane, et se rattachent à l'art des Wikings. Leur structure même est en rapport étroit avec le passé ; moins qu'à Visby s'est exercée ici l'influence étrangère si variable et si diverse ; l'art paysan des églises rurales est plus proche des origines, et reste plus fidèle à la tradition locale.

Le souvenir persistant des églises de bois est ici mani-

feste; presque partout l'édifice se décompose en trois parties d'inégale valeur, juxtaposées, construites souvent à des périodes différentes, le chœur, d'abord, petit, et qui a pu servir tel quel au culte, la foule se pressant au dehors; la nef ensuite, plus large et plus haute, qui abrite les fidèles, la tour enfin qui protège l'édifice et le signale de loin. Rien dans ce dispositif, ne rappelle les constructions si étranges de Fantoft, ou de Gol (Norvège) les formes pyramidales, les toits étagés, les couronnements pittoresques qui évoquent l'Extrême Orient; les premières églises de Gotland, voire de la Norvège qui a fourni le modèle, étaient d'un type moins évolué, plus simple, et qui n'a pas été dépassé en Gotland, étant remplacé par l'architecture de pierre. Ce type on le retrouve plus facilement dans certaines églises de Pologne, de Transylvanie, de Hongrie, avec les trois volumes juxtaposés, chœur, nef, tour; ces trois éléments se retrouvent, dépouillés de tout accessoire, dans le plupart des églises rurales de Gotland. Sur la tour se dresse un clocher, dont la forme varie; une des plus en faveur, est le clocher *en bâtière*, avec ses quatre pignons de maçonnerie d'où se dégage la flèche. Citons surtout à titre d'exemples, Oja, Masterby, Stenkyrka, Tingstede.

Auprès de cette tour-clocher qui fait partie intégrante de l'église, s'en voit parfois une autre. détachée, d'aspect rébarbatif: c'est le *Kastal*, ou château fort, construction purement militaire, destinée d'abord uniquement à la défense du village. A partir du XIVe siècle, on utilisa l'étage supérieur pour loger le curé de la paroisse, ou le sacristain. La plupart des Kastals ont été détruits; celui de Gothem est en ruines, comme celui de Vaestergarn. Le mieux conservé se voit a Sundre.

Les *Portails* méritent une mention spéciale. C'est encore un souvenir des églises de bois que leur décor si particulier. Qu'ils soient romans ou gothiques, en plein-cintre ou en arc aigu, qu'ils aient ou non un tympan, ils offrent un curieux découpage en festons qui peut être réduit à quelques éléments, ou au contraire s'étendre sur la baie tout entière, encadrant parfois un premier découpage à deux ou trois lobes. Linteaux et portes de bois devaient être ornés de cette façon, le sculpteur n'a fait qu'interpréter dans la pierre un motif familier aux habiles charpentiers qu'étaient les Vikings,

et devenu traditionnel. Mais ce motif, les Vikings ne l'avaient pas inventé; il faut en chercher l'inspiration première en Orient; l'art musulman se plaît à ce genre de festonnage, le motif a suivi comme bien d'autres choses la voie des Varia-gues : n'oublions pas que les relations avec les Arabes ont été fort actives, comme avec les Byzantins, et que l'on a découvert à Gotland sur de nombreux points, quantité de monnaies « sarrasinoises ».

La sculpture monumentale, très surveillée, sinon proscrite à l'époque cistercienne, prend plus d'importance dès le XIII^{e} siècle, les colonnettes dressées dans les embrasements portent des chapiteaux ornés des motifs les plus divers avec des feuilles stylisées purement décoratives, ou au contraire des figures humaines, traitées parfois de façon caricaturale, ou des *Hystoires.* Parfois les chapiteaux sont isolés, parfois ils sont *soudés*, traités comme une frise continue, qui se pose sur la colonnade à la manière d'un voile brodé, ainsi à Brö, à Stanga sont figurées en bande ininterrompue des scènes évan-géliques; à Dalhem se joignent aux motifs sacrés des sirènes, des centaures, des monstres composites, reviviscences de l'art pré-roman. A Hablingebo, l'archivolte du portail « Majestatis », ornée de palmettes, repose sur deux lions accroupis, à la manière lombarde, mais supportés par des consoles à la hauteur du linteau.

L'intérieur des sanctuaires ruraux gotlandais n'est pas moins caractéristique que l'extérieur. Le plan est générale-ment simple, les églises à trois nefs, — nef flanquée de col-latéraux de même hauteur, type Hallenkirche, — sont rares; à cette classe appartiennent Grottlingebo, Lau, Vamlingebo, Vate.

Certaines n'ont qu'une nef (enskeppiges langhuset): Brö, Högran, Locrume, Loyta, Lye.

Les plus curieuses en ont *deux* séparées par *une* colonne centrale qui reçoit la retombée des voûtes, ou *deux* colonnes élevées dans l'axe.

Dans le premier cas la double nef est carrée, la voûte divisée en quatre parts, c'est ce que l'on observe à Björke, à Hörsne, à Stenkyrka, à Tingstäde.

Dans le second cas, elle forme un rectangle allongé et la voûte est divisée en six: ainsi en est-il à Bunge, Hablin-gebo, Lerbro.

Les extrémités des arcs doubleaux et des arcs ogifs retombent d'une part sur la colonne ou les colonnes de l'axe, d'autre part sur des consoles engagées dans la muraille.

Ce double dispositif ne nous est pas inconnu, c'est celui que nous voyons appliqué chez nous aux salles capitulaires, mais l'effet est ici tout différent, parce que l'axe de la nef est dans le sens de la plus grande dimension, parce que aussi, le support est plus mince, plus svelte, et la voûte plus élevée, parce qu'enfin un chœur prolonge la double nef ainsi formée. Nous connaissons en France et ailleurs, des églises à deux nefs, celle des Jacobins de Toulouse, par exemple, mais ces nefs sont bien distinctes, et chacune a son chœur, à tout le moins son autel propre. A Gotland il n'y a qu'un seul chœur, qui s'ouvre devant un vaisseau plus large et plus haut, divisé par le support central. L'effet est charmant. Doubles nefs carrées à unique support central, ou rectangulaires à deux supports axiaux, sont vraisemblablement une survivance de la construction en bois; on connaît des stafkirkar très anciennes construites de cette manière, telle celle de Flao en Norvège, et aussi de grandes salles d'habitation préhistoriques; celle de Brostorp en Öland, par exemple.

Le mobilier est aujourd'hui des plus simples, les bancs sont nus, et hormis le baptistère placé dans l'axe, la chaire à prêcher, l'autel l'un et l'autre du XVIII[e] siècle, rien ne rompt l'harmonie des lignes. Parfois cependant se dresse a l'entrée du chœur, un grand crucifix, dont la base repose sur un tref, trabes doxalis, poutre transversale, ou même se prolonge jusqu'au sol: ainsi en est-il à Vate, à Roma, à Oja, à Stanga. Comme les croix d'Irlande, les croix gotlandaises sont ornées d'un grand cercle sculpté.

Le mobilier d'église était beaucoup plus riche autrefois, la Réforme en a fait disparaître la plus grande partie, et la plus artistique; heureusement, comme disait volontiers Napoléon, on ne détruit jamais tout, et l'on peut encore admirer, au musée de Visby, de Lund ou de Stockholm, nombre de pièces échappées au sectarisme iconoclaste, quelques vitraux du XIII[e] siècle (d'autres sont restés sur place à Dolhem, par exemple, à Ekeby, à Eksala), de nombreuses statues de bois, dont la charmante Vierge en majesté de Viclau, originaire de France, comme beaucoup d'autres, des rétables

sculptés et polychromés, importés de Bruxelles, d'Anvers, de Lubeck, des bancs d'église, ornés à leur extrémité de l'image en relief des douze apôtres ou d'autres saints patrons.

Pour « réaliser » les vieux sanctuaires, il faut remettre en place par l'imagination les verrières qui tamisaient la lumière en l'irisant, l'autel majeur au riche rétable, les autels latéraux dont beaucoup n'ont pas été remplacés, les statues de bois ou de pierre, les croix d'autel, les chandeliers de métal, les ornements liturgiques, les vases sacrés...

Il faut aussi, rétablir partout le décor de couleur qui revêtait d'un chaud vêtement, les murailles, les voûtes, les sculptures même des colonnes ou des portails ; œuvres souvent d'artistes du cru, naïves et sans prétention, d'une emouvante simplicité, les peintures pour la plupart, ont disparu, détruites avec le mur qui les portait, ou, plus souvent recouvertes d'un badigeon d'ocre jaune. On a réussi à en dégager quelques-unes : l'abside de Masterby entre autres, qui a conservé son décor roman, grossièrement restauré au XVII[e] siècle, mais bien reconnaissable, avec son Christ en majesté, les emblèmes évangéliques, les apôtres. En avant se dresse l'autel, sur lequel est posée la Bible, couverte d'un voile ; au rétable, du XVIII[e] siècle comme l'autel, — que les luthériens ont généralement conservé dans leurs églises, — la Cène, entre Moïse et Aaron.

A Lerbrö comme à Masterby des peintures ont été découvertes sous le badigeon : celles de Lerbro sont de 1220 : au chœur, les douze apôtres, qui portent chacun une croix de consécration, un Christ en croix, et tout près, — ce qui peut paraître surprenant à cette date, — la Vierge au cœur percé d'un glaive. Dans la nef, que divisent deux colonnes, le mur du Nord, exposé au vent d'hiver et à la neige, n'est percé d'aucune fenêtre ; ce qui a permis à l'artiste inconnu d'y peindre en longue frise, des scènes de la Passion.

A Loysta, une frise de même nature orne la muraille de l'unique nef, et l'arc triomphal porte lui aussi sa décoration, le Christ entre saint Pierre et saint Paul, et aux extrémités, non pas sainte Marguerite, comme le dit J. Roosval, mais saint Olaf, avec son dragon, et saint Michel.

***

Sans étudier en détail l'*Iconographie* des églises gotlandaises, signalons rapidement quelques particularités. Constatons d'abord que l'art des Vikings y a laissé peu de traces; cet art, dont on peut étudier à l'université d'Oslo la merveilleuse fantaisie, est surtout un art décoratif, à la manière de l'Orient, voire de l'Extrême Orient; la sculpture à sujets historiques à tendances plus ou moins réalistes, s'inspire de tout autres conceptions de l'art, les artistes puisent à d'autres sources, cherchent d'autres modèles, en France, d'abord, puis en Allemagne; aux fonts baptismaux de Barlingbo, animaux stylisés, rinceaux, caractères runiques se rattachent à la tradition des Vikings; la Vierge, l'ange, viennent d'ailleurs. Les fonts de Etelhem et de Vange, dus au sculpteur Hegvald, reposent sur quatre lions stylisés d'une savoureuse barbarie; mais ils rappellent plutôt les lions lombards que les monstres intentionnellement déformés du char d'Oseberg, ou de la barque funéraire, d'un si beau travail l'un et l'autre. La cuve s'orne de scènes diverses: à Vange, Adam et Eve dans le jardin, à Etelhem, parmi d'autres emprunts à l'Evangile, un Christ en croix, portant couronne royale, corps de face, tête de profil, complètement tournée vers la droite. Des arcatures séparent les diverses scènes, et dans les écoinçons se voient, à Vange, surtout, divers petits personnages, au rôle mal défini, mais dont les corps s'adaptent fort bien au triangle curviligne, selon la loi de l'attraction du cadre, chère à l'art roman.

A Vamlingbo, sous des arcatures, un animal, dragon-serpent, aux formes sinueuses, s'achève en rinceaux, comme il est fréquent aux initiales carolingiennes; à côté se dresse un chéroub assyrien, à tête humaine, ailes d'aigle, corps de lion. Au support, quatre têtes en gros relief symbolisent les évangélistes.

Aux portails les scènes d'évangile sont nombreuses plutôt que variées; les mêmes thèmes se reproduisent souvent, le Christ avec les apôtres (Fole, Brö), le Christ en majesté avec des anges (Vate), plus souvent la série classique, Annonciation, Visitation, Nativité, Mages, qui a Lye surtout, rappelle singulièrement les motifs du portail royal à Chartres. A Brö le même thème est traîté plus librement, les bergers debout près de Marie dans l'étable de Bethléem où

luit une grosse étoile ont la tenue de pèlerins, le grand chapeau à bords, galerus, le bourdon.

Plus originale est la descente aux Enfers au portail de Martebo: les enfers sont figurés par un géant hideux à tête énorme, qui allongé sur le sol, mains et pieds enchaînés, occupe presque toute la largeur de l'embrasement; près de lui le Christ et les justes qu'il semble tirer du flanc du monstre, paraissent minuscules.

L'Ancien Testament est plus rarement consulté. Adam et Eve dans le jardin se voient au baptistère de Etelhem, avec la chute, l'expulsion.

Au tympan d'Hablingebo, un des rares tympans sculptés que l'on connaisse, le Christ est assis en majesté entre Caïn et Abel qui lui présentent leurs offrandes, la gerbe du sacrifice non-sanglant, l'agneau du sacrifice sanglant. Derrière Caïn se tient un diable cornu qui lui souffle les mauvais conseils; la scène se complète, à gauche par le meurtre d'Abel, à droite par deux oiseaux dont j'ignore la signification, et qui ne sont peut-être que décoratifs.

L'histoire profane est représentée par le thème si populaire au moyen âge d'Alexandre montant au ciel dans une nacelle soutenue par des griffons.

Les statues de saints sont nombreuses; statues de la Vierge en majesté, — Vierge ostensoir qui présente l'Enfant-Dieu aux adorateurs, — selon le type français partout répandu à l'âge roman; la madone de Viclau aujourd'hui au musée de Stockholm, est la plus jolie assurément, et la plus connue, mais on en compte beaucoup d'autres du même type.

A l'âge gothique appartient un couronnement de la Vierge qu'on croirait détaché d'Amiens ou de Chartres.

Parmi les statues d'apôtres, une surtout nous arrêtera: celle de saint Barthélémy, à Kraglingebo: le saint, debout, drapé comme d'usage, tient devant lui sa propre peau, que le bourreau vient de lui arracher. Selon la légende, en effet, le saint a été écorché vif. La peau du saint martyr, corps, bras, les jambes, pend flasque, tandis que la tête reproduit exactement celle que le saint porte sur les épaules. Le thème est traité assez rarement: on connaît à Francfort dans l'église Saint-Barthélémy, une statue où le saint tient sa peau sur le bras gauche, comme, a-t-on dit, « un chanoine son aumusse »;

à la Chapelle Sixtine, Michel-Ange représente le saint qui offre comme une créance sa peau sanglante, le visage tout déformé, au Christ du dernier jugement. Ecce nos reliquimus omnia...

Peintres et sculpteurs sont généralement anonymes; on connaît par leurs noms propres le sculpteur *Hegvald*, qui tailla dans le grès les fonts baptismaux de Etelhem, de Vange, de Viclau, de Stanga vers la fin du XI[e] siècle ou au début du XII[e]; comme aussi le sculpteur *Sighraf* qui a laissé à Brö, à Grotlingbo Eke et autres lieux des témoins de son habileté; les autres, faute de mieux, sont désignés par des épithètes, qui caractérisent leur talent, Magister Byzantios, M. Semi-Byzantios, M Bestiarius, M. Egyptiacus, M. Calcarius. M. Fabulator..., mais c'est tout ce que l'on en peut dire, « c'est des beaux yeux derrière des voiles ».

Pour les architectes on n'est guère plus heureux; les plus sinon les seuls connus, sont master *Botvid* fran Eskelken, et son fils *Lafrans* Botviderson, les autres noms se cachent sous des adjectifs expressifs, Iconicus vers 1100, neo-Iconicus, (Bunge) Egyptiacus, à qui l'on doit Stanga, Hablingebo, Grottlingbo; Elasticus qui travaille vers 1290, Fabulator vers 1300.

Peut-être quelque carton d'archives inexploré livrera-t-il un jour le secret de ces ombres, pour l'instant on ne peut que s'incliner devant leur pâle cortège, comme on s'incline sur le tombeau du soldat inconnu.

Leur œuvre subsiste pour une bonne part, et c'est l'essentiel. Ils ne comptent pas sans doute parmi les plus grands, d'autres qu'eux ont édifié Vézelay ou Conques, Chartres ou Reims; et l'on ferait vainement le tour de l'île pour trouver l'équivalent. Leur part n'est pas cependant à dédaigner, et ce n'est pas un mince honneur que d'avoir en moins de deux siècles fait surgir de terre, dans un médiocre îlot de la Baltique une telle floraison de sanctuaires, et avec de pauvres moyens fait œuvre de beauté. Il ne manque pas de monuments plus célèbres, il en est, et combien, de plus riches, il n'en est guère de plus attachants qui aient plus de poésie et de charme; et ce n'est pas sans regret qu'on se sépare de l'île mystérieuse où fleurit la Hanse, où régnèrent les Vikings, Rois de la mer, Gotland, l'île aux cent églises.

Lille MAURICE DAVID.

La actitud legislativa del Emperador Justiniano

Indudablemente, la figura del Emperador Justiniano, así como la significación del momento legislativo que encarna, como también el valor total de la cultura bizantina, se vienen considerando, hace algunos años, desde puntos de vista muy distintos a los que dominaban en la historiografía y romanística del pasado siglo (1).

Por lo que a la investigación romanística respecta, es de observar como ha crecido la atención hacia el *Codex*, cuyo estudio, en comparación con el de los *Digesta*, ocupaba un lugar más bien secundario. Es verdad que los estudios críticos de Gradenwitz sobre aquella parte del *Corpus Iuris* y el auxilio que representaba el *Vocabularium* de von Mayr y San Nicolò contribuyeron a incorporar la colección de las *constitutiones* al material de la investigación romanística crítica (2), pero otras causas hubieron de contribuir más específicamente a cambiar la consideración vigente sobre el *Codex* y, en general, sobre la obra más propia del gran emperador bizantino. En este sentido, me parece que no se debe olvidar un importante fenómeno de los estudios de Derecho Romano, que no es otro que el del traspaso de la hegemonía científica

(1) Me remito para la abundante bibliografía a G. OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (en los manuales Ivan MÜLLER) y a la relativamente breve pero sugestiva monografía de W. SCHUBART, *Justinian und Theodora* (1943). En España ha contribuido a divulgar la figura de Justiniano E. AUNÓS, *Justiniano el Grande* (1940).

(2) Para las cuestiones críticas que plantea el *Codex* vid. la bibliografía recogida por U. ALVAREZ, *Horizonte actual del Derecho Romano* (1944) 330 y mis *Presupuestos críticos para el estudio del Derecho Romano* (1943) 126.

romanista a través de los Alpes, en dirección N.-S. ([1]), y, muy concretamente, la participación del Vaticano asociando al séptimo centenario de las Decretales de Gregorio IX la celebración del décimocuarto centenario del *Codex Iustinianus* ([2]). El que venía siendo considerado corrientemente como simple perturbador del Derecho Romano clásico empezó, aproximadamente desde entonces, a merecer una estimación distinta. La figura de Justiniano empezó a ser mirada con otros ojos.

Por otro lado, si la nota de «cesaropapismo» podía enturbiar, ante los pensadores católicos, el lustre glorioso de aquel personaje historico, el esfuerzo decidido de un Biondi en defensa de su más firme ortodoxia sirvió, en cierto modo, para disipar recelos o atenuar posibles reservas ([3]).

Al tener ahora el honor de contribuir en este justo homenaje al sabio bizantinista que tan bien supo captar el espíritu de la forma bizantina a través de la «voz de los monumentos», no me ha parecido inoportuno el ofrecer, como modesta aportación, estas páginas sobre el espíritu de la «forma legislativa» del Emperador Justiniano.

* * *

No se trata de volver sobre la cuestión del «cesaropapismo», cuestión esa en la que resulta difícil tomar una po-

([1]) Ese traspaso en dirección a Italia habia sido previsto ya por el santo romanista C. Ferrini, en una conferencia de 1901: «Se i tedeschi trascurassero per boria o falso orgoglio nazionale la grandissima eredità di Roma, tanto più gelosamente la custodiremo e studieremo noi, a cui ne incombe sacro il dovere; e allora — non dubitate! — passerà poco tempo, e li vedrete rivalicare le Alpi e ritornare qui un'altra volta nella nostra scuola» (*Lotte antiche e recenti contro il diritto romano*, en *Opere* IV 435),

([2]) *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, de 1934, publicadas en 1935 por el *Pontificium Institutum Utriusque Iuris*. Interés preferente para nuestro tema presentan las comunicaciones del primer tomo. — Ya un año antes, con ocasión del *Congresso Internazionale di Diritto Romano* de Roma-Bolonia, Italia había dado muestras de su actividad floreciente en el campo de los estudios romanísticos.

([3]) B. Biondi, *Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico* (1936). Ya antes: *Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano,* en las citadas *Acta del Congressus* de 1934, I 99. En España ha seguido la ruta de Biondi I. Martín, *Los principios orientadores de la compilación justinianea,* en *Anales de la Universidad de Murcia* 1944-45, 397.

sición rotunda y simplista. Como ha observado L. Wenger en su precioso estudio sobre la palabra « canon » ([1]), tal cuestión resulta insoluble si no se aquilata previamente el valor que a la expresión « cesaropapismo » se conviene en dar. De todos modos, quizá el método seguido por aquel autor de atenerse a la letra de las constituciones justinianeas no sea del todo seguro; en efecto, un rendido obsequio del *Imperium* al *Sacerdotium* no falta ahí, hasta el punto de que, ateniéndose exsclusivamente a las declaraciones del « legislatore », Biondi pudo afirmar — afirmacion a mi entender excesivamente simplista — que Justiniano constituyó un modelo intachable de « principe cattolico ». Si miramos en cambio, los hechos históricos más que las proclamas legislativas, el problema se proyecta con unos tonos muy distintos, y la afirmación de una abusiva intromisión de Justiniano en los asuntos eclesiásticos, sobre todo en los últimos años de su reinado, resulta ciertamente innegable. La misma diplomática distinción entre el « *sedens* » y la « *sedes* » aparece entonces en todo su crudo sentido de ruptura con el Pontificado. Por lo demás, nada habla con más elocuencia sobre esa política del emperador bizantino que los resultados mismos del cisma oriental: entre el Justiniano de la *Confessio Fidei*, del año 551, y el cisma de Focio, no hay quien pueda dejar de ver una linea de clara continuidad ([2]).

Cuando Wenger (pg. 162) compara la actitud legislativa de Justiniano en materia eclesiástica con la del antiguo *praetor*, cuya labor jurisdiccional « confirmaba, suplía y corregía » el

([1]) L. Wenger, *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wörtstudie*, en los *Sitzungsberichte* de la Academia de las Ciencias de Viena 1942. Vid. la bibliografía citada allí en págs. 89 n. 1, 91 nn. 1 y 2, y 93 n. 1.

([2]) Sobre las luchas de la Iglesia antigua por su libertad y la resistencia del « totalitarismo » oriental vid. la interesante selección de documentos traducidos y comentados de H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im früheren Christentum* (1943). Para la historia de la Iglesia en Occidente cfr. H. Lietzmann, *Das Problem Staat und Kirche im west-römischen Reich* (1940). Sobre Justiniano y el Primado de Roma: P. Batiffol, *L'Empereur Justinien et le Siège apostolique*, en *Recherches de Science Religieuse* 16 (1926) 193 (ahora en la colección de estudios bajo el título *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Eglise*) (1938).

ius civile, la comparación puede extenderse todavía en el mismo sentido a la contraposición de la función jurisdiccional con la judicial del *iudex;* en efecto Justiniano concibe, según se ve en la *Novella* 42, la colaboración del *Imperium* con el *Sacerdotium* como consistente en una confirmación imperial de una sentencia: el Papa juzga y el Emperador confirma su *iudicatum*, cabalmente como hacía el *praetor* con el *iudicatum* del *iudex privatus*, mediante la concesión de la vía ejecutiva. Así tambien, con las sentencias de los Concilios, que el Emperador corrobora con sus *nómoi*. De ahí que cuando se impone al Papa Vigilio, en el año 548, la condena de Teodoro Mopsuesteno, se adopte la forma de un *iudicatum*, siendo así que cuando el mismo Papa se retracta cinco años más tarde, no acude a un nuevo *iudicatum*, sino a un *constitutum*.

Así, pues, aunque la cuestión sea compleja y una afirmación simplista sea siempre exagerada, no creo que pueda ocultarse cómo el papel de defensor adoptado por Justiniano tiene un fondo indiscutible de intromisión abusiva, y que, según ha ocurrido otras veces en la Historia, el *defensor Fidei* haya acabado en rematado hereje.

Como digo, no es mi propósito el revisar aquí la cuestión del « cesaropapismo », sino el hacer unas observaciones sobre la actitud histórico-espiritual del momento legislativo de Justiniano.

* * *

Es hoy muy frecuente entre los romanistas el aludir a una consabida tendencia arcaizante de la obra legislativa de Justiniano [1], y es evidente, en mi opinión, que nos encontramos en todo el *Corpus Iuris* con una decidida reverencia ante la *antiquitas*, la *simplicitas iuris antiqui*, etc., que refleja

[1] Pringsheim, *Die archaistische Tendenz Justinians* (1929), en *Studi Bonfante* I 549. Cfr. ya H. Ermann, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Z. S. S.,) Rom. Abt. 19 (1898) 305; Wlassak, *Anklage und Streitbefestigung* (1917) 228; también E. Levy, en Z. S. S. 49 (1929) 24) n. 5 y Wenger, en relación con la invocación de las *regulae* de la antigua jurisprudencia, op. cit. 64. Parece aceptar la tesis de Pringsheim, Arias Ramos, *Manual de Derecho Romano* I 45 n. 48.

un sentimiento en cierto modo romántico y de restauración arcaizante. En muchas ocasiones esa actitud arcaizante hace que Justiniano no dé el paso definitivo que la realidad de su tiempo exigía; así, por ejemplo, cuando mantiene una clasificación de las obligaciones, que si no nos refleja la realidad clásica, tampoco nos refleja la realidad bizantina, al conservar el delito no-doloso de la ley Aquilia, silenciar, en cambio, la figura del contrato consensual de enfiteusis creada por Zenón, etc. etc. Todo esto no deja de ser verdad, y en mayor o menor medida todos debemos reconocerlo. Pero no es toda la verdad: Justiniano fué algo más que un simple coleccionador romántico y restaurador arcaizante [1]. No cabe duda de que si conservó un material jurídico viejo, fué para hacerlo revivir con un valor renovado, y para hacer hablar a la añeja jurisprudencia romana con la voz remozada de fuente legislativa actual y vigente para el mundo oriental a que se destinaba.

No debemos, pues, forzar la realidad histórica para obtener una caracterización simplista o excesivamente esquematizada, sino aceptar la contradicción en toda su realidad. El *Corpus Iuris* supone un compromiso entre una fanática devoción por la tradición romana y otra no menos fanática voluntad innovadora; y no podía ser de otro modo, ya que esa contradicción emana de la misma personalidad contradictoria de Justiniano, *Romanus* y Bizantino a la vez. Esa es la realidad y así hay que tomarla y tratar de comprenderla.

Pero hay más. Esa tendencia innovadora del legislador se dirige en gran parte a la rectificación de un Derecho anterior para restaurar una vieja forma más pura, pero que muchas veces interviene más como modelo idealizado que como realidad histórica restaurable, y así, bajo la apariencia de una tendencia arcaizante, late en realidad una clara actitud decisoria.

[1] Contra esa afirmación de una tendencia arcaizante en Justiniano vid. S. Riccobono, *La verità sulle pretese tendenze arcaiche di Giustiniano*, en *Conferenze per il XIV cent. delle Pandette* (1931) 237; también, Berger, *Le XII Tavole e la codificazione giustinianea*, en *Atti Congr. Dir. Rom.*, Roma I 39; Schönbauer, en la citada Z. S. S. 62 (1942) 334.

* * *

Esta actitud decisoria de Justiniano culmina, como es sabido, en una colección de cincuenta constituciones. Posteriores al primer *Codex* del 529, esas *quinquaginta decisiones* serían anteriores a las *Institutiones* del 533, donde una de tales decisiones aparece ya citada (*Inst.* 1, 5, 3) y habrían servido de programa reformador para la compilación del *ius*, es decir, para la confección de los *Digesta*. Según el mismo Emperador declara (*Inst.* l. c.), la idea de esa colección reformadora fué del *quaestor sacrii Palatii* Triboniano, principal factor de la compilación

Como en el *Codex repetitae praelectionis* del 534 tales decisiones no se recogen ni distinta ni totalmente, y aún muchas de ellas, al incorporarse al Código, sufrieron divisiones y confusiones, resulta muy difícil el determinar exactamente cuáles fueran las cincuenta constituciones reformadoras. El intento palingenésico es ya antiguo. A comienzos del actual siglo consiguió bastante aceptación la hipótesis de Di Marzo (1), pero no tardó en ser justamente rebatida por P. Krueger (2). Posteriormente, Rotondi (3) llegó a la conclusión de que las *quinquaginta decisiones* hubieron de ser promulgadas entre el 1 de agosto y el 17 de noviembre de año 530, a finales del cual se habrían publicado como colección independiente (4). Sólo treinta de ellas habrían pasado al *Codex* del 534 (5).

(1) Di Marzo, *Le «quinquaginta decisiones» di Giustiniano*, Palermo I 1899 y II 1900.

(2) P. Krüger, *Justinianische Entscheidungen streitiger Rechtsfragen im Codex und in den Digesta*, en *Aus römischem und bürgerlichem Recht*, tomo de Homenaje a E. I. Bekker. Weimar, 1907.

(3) Rotondi, en *Boll. dell'Ist. Dir. Rom.* 29 (1916) 143 (=*Scritti giuridici* I 227). Cfr. Ebrard, en Z. S. S. 44 (1924) 543; Niedermeyer, ibid. 46 (1926) 493.

(4) Esta colección independiente parece deducirse de referencias del mismo *Corpus Iuris*: *Inst.* 1, 5, 3; 4. 1, 16 (18); *c. cordi nobis* 1 y 5; *Cod.* 6, 51, 1, 10 b, y de la glosa de Turin a las Instituciones (241), en la que se habla de un *liber L. decisionum*.

(5) Rotondi, op. cit. 152.

Esta determinación cronológica de Rotondi parece hoy generalmente admitida (1).

En realidad, la identificación concreta de aquellas cincuenta constituciones no tiene demasiado interés, desde el momento en que Justiniano promulgó también otras muchas, hasta el año 533, con la misma intención reformadora. Así lo declara expresamente en el prefacio del *Codex* del 534 (*Cordi nobis* 1): *Postea vero, cum vetus ius considerandum recepimus, tam quinquaginta decisiones facimus quam alias ad commodum propositi operis pertinentes plurimas constitutiones promulgavimus... 2. Sed cum novellae tam decisiones quam constitutiones...* En efecto, muchas de estas constituciones se han conservado en el segundo *Codex*. El lenguaje de todas ellas está penetrado de un claro espíritu decisionista, y un anhelo de claridad las preside, allí donde venían imperando las disensiones de la vieja jurisprudencia y donde las contradicciones de la legislación imperial anterior, sumadas a las adulteraciones incorregibles de reeditores y comentaristas post-clásicos, habían creado un estado de *ius dubium*.

La lucha contra la *ambiguitas*, he ahí un rasgo característico del Justiniano reformador. *Ambiguitates antiqui iuris decidentes... antiquitas disputabat — eius ambiguitates decidentes sancimus..., antiquitas dubitabat — auctorum iurgium decidentes — dubitationem resecamus..., certamen legislatoribus incidit — quod nos decidentes sancimus..., veteris iuris ambiguetates sancimus..., iurgium antiquis interpretatoribus legum exortum est — nobis eorum sententias decidentibus..., ne diutius dubitetur — sancimus..., dubitationes exortas sopiri oportet — dubitabatur — sancimus..., invenimus quasdam controversias veteribus iuris interpretatoribus exortas — solitum eis praebemus remedium sancientes...* etc. etc.: tal es el lenguaje de las constituciones reformadoras de Justiniano (2). Tambien en el citado texto de las Instituciones (1, 3, 5) nos declara el Emperador que el objeto de las *L decisiones* fué el de aplacar

(1) Bonfante, en *Bull.* 32 (1922) 278; *Historia del Derecho Romano* (trad. esp.) II 66; Jolowicz, *Historical Introduction to the study of Roman Law* (1939) 490; Jörs-Kunkel, *Derecho Privado Romano* (trad. esp.) 65; Arangio Ruiz, *Historia del Derecho Romano* (trad. esp.) 467.

(2) Vid. un elenco completo de estos giros en Krüger, op. cit. 4-9.

las *antiqui iuris altercationes*, y el citado prefacio del *Codex* (*Cordi nobis* 1) insiste en la misma idea al decir: ... *omne ius antiquum supervacua prolixitate liberum atque enucleatum in nostris institutionibus et digestis reddimus* (1). Justiniano se nos presenta así como un reformador y simplificador del *ius antiquum*, al que quiere liberar de toda *ambiguitas*, de toda *prolixitas*. Arcaismo y decisionismo se enlazan así como fenómeno inseparable.

La lucha conta la *ambiguitas* no era de ningún modo una novedad absoluta. Aquí, como en otros aspectos, estamos sobre los vestigios de Teodosio II. La elaboración mediocre de la jurisprudencia tardía había provocado una gran confusión en las fuentes del Derecho ya en el siglo V. Para remediar en lo posible la incertidumbre de los jueces aquel emperador había promulgado la famosa Ley de Citas (año 426) (2). Es posible incluso que el mismo Justiniano, al publicar las *L decisiones*, tuviese sus miras puestas en una reforma parecida a la de aquella ley teodosiana, sin pensar para nada en una compilación del *ius* como la proyectada en la constitución *Deo Auctore* (15 de diciembre de 530) (3). Parece confirmar esa hipótesis el hecho de que, según vemos en un índice del antiguo *Codex* del 529 que nos conserva P. Oxy. 1814 (4), el título 1, 7 del *Codex* del 534, *de veteri iure enucleando et auctoritate iurisprudentium qui in Digestis referuntur* — el cual comprende las dos constituciones *Deo Auctore* y *Tanta* que sirven de prefacio a los *Digesta* — substituyó a un título 1, 15 del primer *Codex* cuya rúbrica era (*de auctoritate* (5) *iuris prudentium*), y en el cual se comprendían dos constituciones: una de ellas la famosa Ley de Citas de Teodosio II y otra, dirigida a Menas, que se refería igualmente a las disensiones de la jurisprudencia, y por la que, según

(1) Igualmente en *Deo auctore* 5: *totum ius antiquum per millesimum et quadrigentesimum paene annum confusum et a nobis purgatum* ... También *Tanta* 15 y 20.

(2) *Cod. Theod.* 1, 4, 3.

(3) Sobre esta hipótesis; De Francisci, en *Aegyptus* 3 (1922) 68. Cfr. Bonfante, op. cit. F. Pringsheim, en *Atti Congr Dir. Rom.* Roma I 448.

(4) Krüger, en Z. S. S. 43 (1922) 561; Niedermeyer, loc. cit.; De Francisci, *Una questione cronologica relativa alla compilazione del Digesto*, en *Raccolta di Scritti in onore de Felice Ramorino* (Milán, 1927) 88.

(5) Según De Francisci: *(de responsis)*.

De Francisci (en contra, Bonfante), Justiniano se reservaba la facultad de resolver en tales casos.

Así, pues, si en 529 Justiniano parece seguir los vestigios de Teodosio II, en la nueva edición del *Codex* le encontramos ya sobre una ruta distinta. Con todo, no tan nueva, puesto que la idea de una compilación de *ius* y *leges* ya había sido concebida, aunque sin resultado, por Teodosio. Por lo demás, de la misma amplia constitución una de cuyas partes era la Ley de Citas se conservan otros fragmentos bajo diversos títulos del nuevo *Codex* (1).

Mas aunque Justiniano aparezca así como seguidor de Teodosio II, hay algo que le aparta claramente de aquel. Porque Teodosio establecía en la ley de citas un criterio estrecho y puramente mecánico para la selección de opiniones: reducía a cinco (Papiniano, Paulo, Gayo, Ulpiano y Modestino) los autores válidos y daba la preferencia entre ellos a la mayoría — *potior numerus vincat* —, resolviendo, en caso de empate, en favor de la opinión *in qua excellentis ingenii vir Papinianus eminet*. Justiniano, en cambio, rechaza ese criterio mecánico y mayoritario, y ensancha la base jurisprudencial, a la vez que elimina la preferencia de Papiniano: *omnibus auctoribus iuris aequa dignitate pollentibus et nemini quadam praerogativa servanda, quia non omnes in omnia, sed certi per certa vel meliores vel deteriores inveniuntur*. Y en las mismas constituciones reformadoras prefiere a veces la opinión de Papiniano (2), pero tambien de otros (3), y en ningún caso sigue el criterio mecánico de la Ley de Citas. En ese avance hay que ver desde luego una ventaja de la cultura jurídica de las escuelas de Berito y Constantinopla (4).

En la actividad legislativa de Justiniano esa lucha contra la *ambiguitas* aparece desde el primer momento. La encontramos ya en el prefacio del Código (*Haec quae necessario*), de Febrero del 528. Con la ayuda de Dios (*auxilio Dei Omni-*

(1) *Cod.* 1, 14, 2 y 3; 1, 19, 7; 1, 22, 5.

(2) *Cod.* 6, 2, 22, 3 (530): *Papinianus eligendus est.*

(3) *Cod.* 3, 28, 36, 2: *sancimus secundum Ulpiani sententiam*; 6, 26, 10: *Sabini veriorem sententiam existimente-censemus* ...; 7, 2, 15: *nobis-Ulpiani sententia admonente placuit* ... etc. etc.

(4) Sobre la relación de Iustiniano con el *ius respondendi* vid. F. De Visscher, *Le Digeste*, en *Conferenze Pandette* citt. 53.

potentis) quiere el Emperador *prolixitatem litium amputare*, para que no haya dudas sobre la vigencia general de las constituciones (*nulla dubietate super generali earum robore ex hoc orienda*), y todo su empeño está en establecer el texto cierto de las constituciones (*certae et indubitatae*).

Una aplicación concreta de esta tendencia legislativa encontramos en otra constitución de Junio del mismo año, que tiene con aquel prefacio un eco estilístico (*Cod.* 5, 27, 9): *Communium rerum esse utilitatem recte iudicantes lucidis et omni ambiguetate segregatis legibus uti nostro subiecto imperio, ad praesentem sanctionem venimus, per quam omni dubitatione amputata, quae usque adhuc obtinebat, certissimum facimus, ut, quotiens naturales filii...* Esa *communium rerum utilitas* y esa *dubitationis amputatio* aparecían invocadas ya en la constitución *Haec quae necessario* y como objeto de los desvelos imperiales: *Haec igitur ad vestram notitiam ferre properavimus, ut sciatis quanta nos diurna super rerum communium utilitate cura sollicitat, studentes certas et indubitatas... constitutiones.* Se trata aquí de aquella *utilitas publica* que interviene como motivo de las reformas legislativas de Justiniano con un valor muy próximo al de la *aequitas*, tal como aparece tan frecuentemente en las *laudationes Edicti* que la crítica moderna ha delatado como espúreas [1].

En ese año de 528 el empeño del Emperador era, por lo tanto, el de disipar la confusión y la dilación entorpecedoras de los juicios mediante la forma usual de las constituciones de valor general. Tal labor clarificadora en el campo de las *leges* resultaba indispensable, ya que el aumento siempre creciente de aquellas *leges*, muchas veces contradictorias

[1] PERNICE, en Z. S. S. 20 (1899) 148 n. 3; SCHULZ, *Einführung in das Studium der Digesten* 36; BESELER, *Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen* I 52; PRINGSHEIM, *Festschrift Lenel* 266; ALBERTARIO, *Studi di Diritto Romano* III 186; GUARNERI CITATI, en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 1 (1935) 167; NIEDERMEYER, en *Studi Riccobono* I 214; STEINWENTER, en *Festschrift Koschaker* I 97. — Sobre el concepto de la *utilitas publica* en relación con la *utilitas singulorum* y la división de *ius publicum ius privatum* vid. el citado trabajo de STEINWENTER. Aprovecho la ocasión para llamar la atención sobre el articulo de DULCKEIT acerca de la famosa definición de Ulpiano (Dig. 1, 1, 1, 2), en *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht* 1935, 277. Aunque los romanistas parecen no hacer mucho caso de la crítica de este autor, creo que, en lo fundamental, su punto de vista es acertado.

y derogatorias unas de otras, en combinación con el sistema de cargar con la prueba del Derecho a la parte litigante que en él se apoyaba, había producido un verdadero caos en el conocimiento de las fuentes legales. La misma necesidad surgía respecto a las *leges* que respecto al *ius*. Un intento de codificar ambas fuentes aparece ya en el 429, pero el proyecto soñado por Teodosio II no llega a hacerse realidad hasta que, por influencia de Triboniano, el Emperador Justiniano lleva a cabo su magna compilación (1).

Podemos decir, pués, que el problema de la *ambiguitas* es un problema general de la época post-clásica y justinianea. Esto no quiere decir, sin embargo, que no existiera en época clásica un *ius dubium*. El mismo Gayo, en sus *Institutiones*, nos refleja muchas disputas de escuela, y, más o menos, toda la jurisprudencia clásica nos refleja discrepancias de opinión. Pero esas discrepancias que pueden crear un *ius dubium* no tienen nada que ver con la *ambiguitas* a que nos referimos, la cual supone un estado de confusión en el conocimiento de las fuentes. La influencia y autoridad de los prudentes dotados de *ius respondendi* imponía, pese a las posibles discrepancias, cierta uniformidad y seguridad en las normas jurídicas. Pero al decaer la jurisprudencia y multiplicarse los comentarios a la misma, epítomes, paráfrasis etc., (2) a la vez que se multiplicaban también las *leges* emanadas de la voluntad imperial, aparece inevitable el problema de la *ambiguitas*. Como es natural, al surgir el problema surge igualmente la tendencia a combatirlo. Es decir: en la época clásica puede preocupar el *dubium* provocado por las discrepancias de las escuelas, pero después el *dubium* que preocupa es el que provoca la anarquía y confusión de las fuentes, el *dubium* de autoridad y de vigencia.

(1) La lucha contra la *ambiguitas* aparece tanto en el proyecto de la compilación fallida de *ius* y *leges* (*Cod. Theod.* 1, 1. 5: *noster* — sc. *Codex* — *erit alius qui nullum errorem, nullas patietur ambages*), como en el definitivo Codex del 435 (*Cod. Theod.* 1, 1, 6 : . . . *et demendi supervacanea verba, et adiiciendi necessaria, et mutandi ambigua, et demendi incongrua tribuimus potestatem*).

(2) Con esto habría que relacionar la tendencia a la confección de *interpretationes*. Vid. F. Wieacker, *Lateinische Kommentare zum Codex Theodosianus*, en *Symbolae Friburgenses Lenel* 259.

* * *

La crítica moderna ha perseguido y delatado como injusticias una nutrida serie de expresiones que corresponden a la lucha del mundo jurídico post clásico contra la *ambiguitas*. La misma « *ambiguitas* », la « *dubietas* », así como expresiones del tipo de *nec ambigi oportet, in dubium non venit, nemo dubitat, quis enim dubitat? non dubitamus, dubitandum non est, non dubitatis*, etc. etc. pertenecen al léxico de los juristas y legisladores de la decadencia preocupados por disipar el caos de *ius dubium* (1).

Esa preocupación por la *ambiguitas* hubo de provocar necesariamente una literatura especial que tiene su expresión más típica en las colecciones de *res dubiae*. Un ejemplo de tales repertorios tenemos en el *liber singularis* (2) *de ambiguitatibus* que aparece atribuído a Juliano, y del que se recogen en los *Digesta* hasta tres fragmentos (3). Como sugiere Himmelschein (4), no se trata de una obra propiamente de aquel jurisconsulto clásico, sino de una colección post clásica basada en diversos escritos del mismo. El hecho de que los tres fragmentos conservados presenten un tenor evidentemente post-clásico parece reforzar la verosimilitud de tal hipótesis. Se trataría de un libro útil para los peritos en la redacción de documentos.

En este mismo sentido — por más que la demonstración de la hipótesis debe quedar para otro momento — me atrevería a insinuar la conjetura de que el mismo título *de rebus dubiis* que figura en los *Digesta* (34, 5) no pase de ser un trozo de una colección de *ambiguitates*, compuesta en ese

(1) Vid. la bibliografía critica citada en GUARNERI CITATI, *Indice* s. vv. Cfr. el *Suppl.* II, en *Festschrift Koschaker* I 117, donde se recogen las observaciones anticríticas de Lanfranchi, que me parecen poco demostrativas. Para *ambigere*, la critica exhaustiva y concisa de BESELER, *Beiträge* cit. supra, II 21-32. Sobre el carácter no-clásico de *ambiguitas, ambiguus*, J. HIMMELSCHEIN, *Studien zu der antiken Hermeneutica iuris*, en *Symbolae Friburgenses Lenel* (1934) 409.

(2) Sobre la tendencia post-clásica a confeccionar *libri singulares*, vid. SOLAZZI, en *Bull.* 37 (1929) 95 ; KRÜGER, en *Studi Bonfante* II, 303 ; GROSSO, en *Studia et Documenta* 5 (1939) 468 ; GUARINO, en Z. S. S. 62 (1942) 209.

(3) *Dig.* 28, 6, 31 ; 32, 62 ; 34, 5, 13.

(4) HIMMELSCHEIN, op. cit. 409.

período post-clásico. El que a Justiniano, campeón de la lucha por la claridad contra la *ambiguitas* se le ocurriera crear entre los títulos *de legatis* del libro 34 una pequeña colección de casos dudosos, ese pequeño repertorio de *res dubiae*, no me parece, ya en sí, un hecho verosímil.

Naturalmente, el hablar hoy de títulos enteros de los *Digesta* como productos anteriores a la compilación de Justiniano e incorporados más o menos mecánicamente en ella no puede sorprender a nadie. Ese mismo fenómeno es muy posible que haya ocurrido, por ejemplo, con D. 38, 10 (*de gradibus et adfinibus et nominibus eorum*), con los títulos del libro 20 (*ad formulam hypothecariam*), con el 27, 1 (*de excusationibus*), con el 22, 6 (*de iuris et facti ignorantia*), con el 5, 3 (*de hereditatis petitione*) y con el famoso 1, 2 (*de origine iuris et omnium magistratuum et successione prudentium*) (1). También para el 1, 3 (*de legibus senatusconsultis et longa consuetudine*) podemos pensar en la unión de dos títulos previamente elaborados *de legibus* y *de longa consuetudine* (2). La duda estaría en si estos títulos previamente confeccionados eran independientes o si ya se hallaban formando parte de una compilación anterior a Justiniano, es decir, en un Pre Digesto.

A mi modo de ver, algo parecido debe de haber ocurrido con el título *de rebus dubiis*. Quizá se tratara de un repertorio de *altercationes* de carácter general — y, en efecto, no todo lo que se contiene en él hace referencia a la materia de legados — basado precisamente en aquel sospechoso *liber singularis de ambiguitatibus*, del que está tomado el fragmento más extenso y central del título (frag. 13). Como digo, la demostración de esa conjetura no puede realizarse en esta ocasión.

Sea como sea, es evidente que Justiniano no era precisamente aficionado a coleccionar *res dubiae, altercationes* o *ambiguitates*. Recordemos sus propias palabras a ese respecto (*Cod.* 6, 38, 4, 1): *Et si quis eorum altercationes singillatim ex-*

(1) Ebrard, en Z. S. S. 25 117. Cfr. Pringsheim, *Beryt und Bologna*, en *Festschrift Lenel*.

(2) Steinwenter, en *Studi Bonfante* II 439. Ya indiqué la verosimilitud de esa hipótesis en *Revista general de legislación y jurisprudencia* 91 (1946) 511.

ponere maluerit, nihil prohibet non leve libri volumen extendere, ut sic explicari possit tanta auctorum varietas, cum non solum iuris auctores, sed etiam ipsae principales constitutiones quas ipsi auctores rettulerunt inter se variasse videntur. Melius itaque nobis visum est omni huiusmodi verbositate explosa...; o también (*Cod.* 8, 41, 8, 1): *Novationum nocentia corrigentes volumina et veteris iuris ambiguitates resecantes sancimus*... Tales *volumina* a los que alude Justiniano serían del tipo de esos *tractatus* de *ambiguitates* y *altercationes* sobre una determinada materia o también de carácter general como el *liber singularis de ambiguitatibus* del Pseudo-Juliano o el *de rebus dubiis* recogido en los *Digesta*.

* * *

Una cosa podemos considerar como cierta después de estas observaciones discutibles: que Justiniano se yergue con su autoridad teocrática para producir luz en las tinieblas del Derecho, y que toda su voluntad se orienta en un sentido decisorio que disipa — aunque no tan perfectamente como él hubiese querido — las tinieblas de las *ambiguitates*. El mismo empeño por que su obra no fuera objeto de retoques, compendio, comentarios etc. (1) debe explicarse por ese deseo de evitar el estado de confusión en que el Derecho se hallaba al subir él al trono.

Así, pues, no me parece aplicable a Justiniano la interpretación que C. A. Spulber (2) pretende dar de la actitud legislativa bizantina. Según ese autor, el concepto bizantino de la ley es el de una « enseñanza » jurídica — ἡ τῶν νόμων διδασκαλία — encaminada a indicar al juez el criterio que debe seguir. Por eso la ley nueva no derogaría la ley anterior, que sigue viviendo, y el juez puede elegir entre las dos, en caso de duda. La extensión a Justiniano de ese principio, cuyo valor general para la legislación bizantina posterior no quiere discutir aquí, me parece sí abusiva. El mismo Koschaker, que trató con aprobación la tesis del autor, reprueba,

(1) Vid. A. Berger, *The Emperor Iustinian's Ban upon commentaries to the Digest,* en *Bull. of the Polish Institute* 1945, 656.

(2) C. A. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique.* Cfr. Koschaker, en Z. S. S. 59 (1939) 694.

como no podía ser menos, la concepción de Justiniano como mero compilador y no como verdadero legislador. Por lo que se refiere al carácter no derogatorio de la ley posterior, yo más bien me inclinaría a buscar el origen de esa particularidad en un viejo concepto de la *lex* romana (1).

***

Ese momento reformador y decisorio, decíamos, se combina con una especial voluntad restauradora del Derecho antiguo, de la *antiquitas;* pero esa tendencia que podríamos llamar arcaizante, va a su vez implicada, en la mentalidad del Emperador, a una categoría no ya histórica sino filosófica y de raiz teológica, que no es otra que la de la *natura.* Para Justiniano la antigüedad restaurable es tan sólo aquella que representa el ideal natural, la que obedece a principios naturales (2).

Decisio-antiquitas-natura: he ahí los tres elementos que integran esencialmente el momento legislativo de Justiniano. Restaurador de la *antiquitas,* legado sagrado para él del *Imperium Romanum,* aquel legislador « decide » en un sentido claramente « naturalístico ».

Este entrecruce de tendencias en una misma actitud legislativa creo que se puede explicar a la luz de una idea teológica que hubo de tener una especial influencia en la formación teológica de Justiniano. Se trata de la concepción de Jesucristo legislador nuevo pero restaurador de una Ley antigua, el Decálogo, que es una expresión de lo naturalmente justo. La nueva Ley no viene a derogar la antigua, sino precisamente a completarla y restaurarla (3). Lo que sí queda derogado con la Ley nueva es el Derecho estatuído cuando

(1) Vid. mi articulo en *Rev. gen. de les. 7 iur.* cit. supra pag. 502.

(2) Fundamental para el estudio del elemento « natural » en el Derecho Romano es la obra de C. A. Maschi, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani.* Milán, 1937. — Quizá la posición del autor sea, de todos modos, anticrítica en exceso, pero no es ésta ocasión de discutir ese punto. Lo que sí interesa hacer constar es la preferencia que muestra Justiniano por esa categoria naturalística, lo que salta a la vista con sólo leer las constituciones de aquel emperador.

(3) San Mateo, 5, 17: *Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere.*

el pueblo judío había perdido su percepción directa de la Ley Natural, es decir, la llamada Deutérosis que los Santos Padres identifican con el Mischna, base principal del Talmud que el Rabino Jehuda I había de codificar, en el siglo II d. C., y cuya lectura en las sinagogas fué prohibida por Justiniano en el 553 (1). La Deutérosis suponía una desfiguración de la Ley Natural contenida en el Decálogo, porque en esa concepción el Decálogo se identifica con la *lex naturalis*.

* * *

En el concepto más genuino de la época cristiana de Justiniano. *natura, lex naturalis*, son algo distinto de lo que esos mismos términos significan en el mundo romano influído por la filosofía estoica.

El concepto romano-estoico del Derecho Natural aparece claramente en Dig. 1, 1, 1, 3: *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis propium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est, hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri* (2). Tal definición, aunque conservada por Justiniano, no corresponde al más genuino concepto bizantino del *ius naturale*. Para Justiniano el *ius naturale* es un Derecho de origen divino, una ley dada por Dios y para los hombres. no para hombres y animales promiscuamente. Una ley revelada a la razón humana. El texto que de una manera más exacta nos refleja esa concepción de Justiniano es *Institutiones* 1, 2, 11: *sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent.* Con Biondi y Maschi, creo que ese es el concepto más genuino de la mentalidad justinianea; un concepto que se aparta del estoico por cuanto se funda en una concepción cristiana.

(1) *Novella* 146, 1, 2.

(2) Intencionadamente omito aqui el nombre de Ulpiano, a que se atribuye esta definición, porque creo que se trata de una interpolación, no justinianea, como sostuvo Perozzi, sino pre-justinianea.

Tal Ley Natural es a la vez heterónoma, pués no es producto de la razón humana, y autónoma, en cuanto la razón no puede percibirla rectamente más que como es; contradicción que se resuelve por su caracter theonómico, ya que Dios es a la vez el productor de la norma y el creador de la razón humana llamada a percibir aquella norma. En esa concepción no se trata de una justicia fundada en la naturaleza de las cosas mismas, al modo del helénico φύσει δίκαιον, sino de una justicia establecida, lo mismo que las cosas, por Dios Creador.

El concepto de la Ley Natural, en cuanto es percepción humana, de un orden absoluto de las cosas, presenta, en la historia del pensamiento filosófico, un carácter inestable. Para la antigua filosofía pagana el nómos physikós está panteísticamente inmerso en las cosas mismas; en el pensamiento racionalista, en cambio, la ley natural se sumerge en la razón y se convierte en ley racional. Para el pensar cristiano, enraizado en la antigua teología mosaica, pero dotado de luz nueva por obra de la Redención, la Ley Natural es una ley emanada de la Ley Eterna divina y, por lo tanto, costituída (pensada y querida) por Dios. En San Agustín ese concepto de la ley natural adquiere una formulación que, fundada en San Pablo (1), ha de servir para toda la especulación filosófica posterior (2). Para San Agustín, hay una *lex Hebraeorum* dada por Dios para facilitar a los hombres, caídos por el Pecado Original, la percepción de la Ley Eterna; hay una *lex naturalis,* que está ínsita en la conciencia de todas las gentes; hay una *lex spiritualis,* que no es otra que la predicada por Jesucristo, la cual vino a liberar al hombre de la *lex peccati et mortis* (3) que es la primera. Así, pues, el Decálogo fué necesario, según San Agustín, para « dar una formulación más clara a los preceptos de la ley natural » (4).

(1) San Pablo, *ad Rom.* 2, 14: *cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.*

(2) Vid. sobre el concepto del Derecho Natural en San Agustín y sus precedentes las páginas sucintas pero sustanciosas de A. Truyol, *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín,* en Verdad y Vida 7 (1944) cap. III.

(3) San Pablo, *ad Rom.* VIII 2.

(4) Truyol, op. cit. 41.

En San Isidoro la influencia estoica (1) se deja advertir y nos encontramos el concepto pagano del *ius naturale* al lado del cristiano. En *Etym.* 5, 2 dice: *omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. divinae n a t u r a, humanae moribus constant.* La Ley Divina se identifica así con la Ley Natural. Y esa distinción cristiana de San Isidoro había de influir en el Decreto de Graciano I *dist.* 1: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in l e g e et in e v a n g e l i o continetur* (2). Pero, por otro lado, el mismo San Isidoro parece seguir la tradición pagana, al decir (5, 4): *Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique i n s t i n c t u naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio* etc.

La doctrina del obispo de Hipona y la letra del obispo de Sevilla hubieron de influir, cada una a su manera, en la formulación clásica de Santo Tomás. Un residuo, muy diluído ya por la concepción plenamente cristiana, de la tradición pagana nos encontramos en la *Summa* (1, 2 q. 91 a. 2), cuando se nos dice que la Ley Natural es una participación de la Ley Eterna, en cuya virtud «todas las criaturas, pero de un modo preferente la racional» tienen inclinación a sus propios actos y fines y se puede distinguir el bien del mal. La concepción cristiana se impone absolutamente al declararse después que la Ley Natural es exclusivamente percibida por el ser racional: *participatio legis aeternae in rationali creatura.* Por otro lado, en la concepción intelectualista de Santo Tomás la Ley Natural se distingue de la Ley Divina (Antigua y Nueva Ley) (3).

En esta filosofía del Aquinatense se tiende a dar al orden natural una mayor autonomía, en tanto en San Agustín

(1) Contra la teoría del origen estoico de estos pensamientos cristianos, O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche.* Pero no se pueden negar las influencias sueltas en la Patrística, además de la influencia terminológica que aquel autor admite.

(2) Esta concepción, precisamente por no hallarse contaminada de la tradición pagana, coincide con la del mundo cristiano oriental a que nos referimos en el texto. Sobre el Decálogo como «cuadro de la ley natural» y los aspectos platónicos de la doctrina tomista vid. A. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* III 70.

(3) *Summa Theologica* loc. cit. art. 4.

« vemos proyectarse mayormente sobre el orden natural los efectos del pecado » y se observa una tendencia « a absorber la naturaleza en la sobrenaturaleza » (1). Es decir, en el pensamiento de Santo Tomás la ley natural se halla algo más desligada de su origen divino que en San Agustín. En cierto modo, la tradición pagana que San Isidoro refleja parcialmente ha influído más en Santo Tomás que en San Agustín.

En el área de la Iglesia oriental, a la que Justiniano pertenece, el concepto mosaico de la Ley Natural y de su estrecha relación con el Decálogo aparece mucho más relevante. Moisés, para un Clemente de Alejandría, es la ley viviente, el νόμος ἔμψυχος, inspirado por el Logos divino (2). La relación entre el Decálogo, cuyos preceptos coinciden con los dictámenes de la recta razón, y la *lex naturalis*, es mucho más estrecha en el pensamiento teológico oriental que en el occidental.

Una expresión de ese pensamiento oriental, en la que vemos identificados el Decálogo y la *lex naturalis*, se encuentra en una fuente eclesiástica que nos presenta igualmente aquella otra idea de que la Nueva Ley restaura la Ley Antigua, contra una ley posterior innecesaria, la Deutérosis: son las llamadas Constituciones Apostólicas.

Tales Constituciones proceden seguramente de Siria o de Constantinopla y son de fines del siglo IV o principios del V (3). Para la Iglesia occidental su doctrina carece de autoridad por haber sido condenadas por el Concilio Trullano, del 692, como « falsificaciones heréticas » (4): pero tienen bastante importancia para la Iglesia oriental. En todo caso, sirven, a mi entender, para descubrir un pensamiento teológico de aquella zona de cultura en la que se halla colocada la figura de Justiniano y las de los contemporáneos.

En las Constituciones Apostólicas, como decimos, el Decálogo se identifica con el *nómos physikós*, y la Nueva Ley

(1) Truyol, op. cit. 43.

(2) Truyol, op. cit. 45.

(3) Altaner, *Patrologia* (trad. esp.) 31 y la literatura citada allí en la n. 16. — No disponiendo en este momento de la edición de Funk, citaré los textos por Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta* I (Roma, 1864) 113 sgs.

(4) Wernz, *Ius Decretalium* I¹ 317 n. 40.

viene a restaurarlo contra una Deutérosis posterior a la perversiòn del pueblo judio. Así, por ejemplo, en *Const. Apost.* I cap. 13: Ἔστω δὲ σοι πρὸ ὀφθαλμῶν γινώσκειν τί νόμος φυσικὸς καὶ τί τὰ τῆς δευτερώσεως, τά τε ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς μοσχοποιήσασι, δοθέντα ἐκείσακτα. Νόμος γάρ ἐστιν ἃ ἐλάλησε Κύριος ὁ Θεὸς πρὸ τοῦ τὸν λαὸν εἰδωλολατρῆσαι, ἡ δεκάλογος. La Nueva Ley viene a reforzar esa *lex naturalis* (V cap. 23): Τὸν τε γὰρ φυσικὸν νόμον οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἐβεβαίωσεν. Ὁ γὰρ εἰρηκὼς ἐν τῷ νόμῳ... es decir, el Decálogo, pues entre el Decálogo y el *nómos physikós* no hay diferencia. *Const. Apost.* V cap. 20: Νόμος δέ ἐστιν ἡ δεκάλογος... οὗτος δὲ δίκαιος ἐστι διὸ καὶ νόμος λέγεται διὰ τὸ φύσει δικαίως τὰς κρίσεις ποιεῖσθαι (lege: νέμεσθαι). Esa Ley Natural es, por lo tanto, una ley, no sólo imbuída (καὶ νόμον καταφύτευσαι ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν VII 26), sino también dada por escrito (VIII 9): καὶ νόμον δοὺς αὐτῷ ἔμφυτον καὶ γραπτὸν πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέσμως ὡς λογικόν.

Penetrado de estas ideas teológicas, Justiniano se siente él también como restaurador de un *ius antiquum* que es un *ius naturale*, contra una desfiguración de aquél provocada por una legislación confusa y eliminable, la legislación que había provocado aquel estado lamentable de *ambiguitas*, una especie de Deutérosis del Derecho Civil. Justiniano legislador no podía dejar a un lado al Justiniano teólogo ([1]).

Pero Justiniano, al sentirse restaurador de una Ley Natural desfigurada, no podía referirse de un modo concreto a ninguna ley determinada, sino que tal idea opera en su ánimo como arquetipo ideal y relativo. La *lex naturalis* no se puede identificar con ningún momento determinado de los múltiples que se van superponiendo para formar el fondo del Derecho Romano, pero en cada caso se identifica con lo natural aquel

([1]) La influencia de la Teologia en la ciencia jurídica contemporánea se observa tambien en el uso que hacen los juristas de los comentarios en cadena, forma que usan los teólogos desde la época de Procopio de Gaza († 538) y que encontramos en las colecciones de escolios de los *Basilica*. Vid. sobre eso H. PETERS, *Die oströmischen Digestenkommentare und die Entstehung der Digesten* (en *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Philol. — hist. Klasse. 65. Band, 1. Heft, 1913) pág. 5. Sobre las cadenas teológicas vid. la bibliografía citada por FAULHABER en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, s. v. *Katenen*.

ius que a Justiniano le parece digno de ser conservado. Un ejemplo nos aclarará esa intervención del ideal naturalístico como móvil de una reforma legal.

En la constitución del año 534 por la que el Emperador deroga el *ius caducorum* (*Cod.* 6, 51 un.) se invoca el origen excepcional de la legislación pertinente: *Et nomen et materiam caducorum ex bellis ortam et auctam civilibus, quae in se populus Romanus movebat,* para sacar la consecuencia de que los *pacifica nostri imperii tempora* exigen hacer olvidar con la *lenitas* ese Derecho *quod belli calamitas introduxit* (l. un. pr.). Asi, pues, hay que volver al *ius antiquum quod ante eam* (*legem Papiam*) *in omnibus simpliciter versabatur*, y que había sido desfigurado por esas excepcionales *machinationes et angustias* (1 b.). *La simplicitas* nos induce ya a pensar en un entronque entre ese *ius antiquum* y el *ius naturale.* En efecto: *Quod et nostra maiestas quasi antiqua benevolentiae consentaneum et n a t u r a l i ratione subnixum intactum atque illibatum praecipit custodiri et in omne aevum valiturum* (3 a). La *utilitas communis* exige esa vuelta al *ius antiquum* y Justiniano no duda en sacrificar benéficamente su *rei privatae utilitas* (14 a). En ese caso la legislación caducaria de Augusto viene a ser la Deutérosis reprobable, y el Derecho anterior se identifica con el *ius naturale.*

Si se trata, en cambio, de combatir el formalismo de la antigua *stipulatio,* la *naturalitas* está entonces en el respeto de la *voluntas* sobre las exigencias de los *verba.* Y así, siempre se identifica la reforma con un estímulo restaurador del *ius naturale,* sea cual sea el momento histórico que se trata de corregir.

Justiniano era así al mismo tiempo un restaurador del *ius antiquum* y un innovador y un defensor del ideal iusnaturalista.

***

Aunque nuestro Emperador se sintiese romano, el genio griego de la claridad no pudo menos de expresarse en él, y precisamente en ese sentido de clarificación, depuración y estructuración definitiva de las fuentes del Derecho Romano. Ahí, como en otros tantos aspectos de la cultura bizantina,

nos encontramos con una resurrección del viejo genio de la Hélade, que adopta nuevas formas y se impregna de una teología totalmente nueva, en la que, por lo demás, también imprime su sello.

La personalidad teológica de Justiniano, y toda la concepción teológica de su poder político habían de matizar ese sentido ordenador con una relación al Derecho Natural de origen divino.

Esa voluntad de fijeza y esa claridad, por un lado, esa raiz teológica de su legislación, por otro, son precisamente las causas que determinan — como ocurre también con la forma iconográfica bizantina — el fenómeno de la recepción medieval del Derecho Romano Bizantino.

La recepción del Derecho del *Corpus Iuris* en Occidente no es más, en realidad, que uno de tantos aspectos de la recepción de la forma cultural bizantina. Esa recepción es evidente y notable por lo que al arte se refiere ([1]), pero se muestra igualmente en otros múltiples aspectos, como, por ejemplo, en la recepción del ceremonial cortesano, que acoge en la monarquía visigoda el rey Leovigildo ([2]). La recepción

([1]) Sobre la recepción de las formas artísticas bizantinas vid. la obra de Ph. Schweinfurth, *Die Byzantinische Form* (1943).

([2]) Helmut Schlunk, *Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda*, en *Archivo Español de Arqueologia* 17 (1945) 191 Sobre el ceremonial bizantino vid. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (1938). Por lo que concretamente a las ceremonias de coronación (Treitinger 7) se refiere, para lo que nos da abundante información el « Libro de las Ceremonias » de Constantino Porfirogeneta, I cap. 47 (38) ed. Vogt, Vid. comentario en el tomo II (1940 1), no se pueden negar las diferencias que se observan frente al *ordo* del ceremonial de Occidente. Vid. sobre las coronaciones en Occidente: P. E. Schramm, *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis zum 1000,* en Z. S. S., Kanon. Abt., 54 (1934) 117. Bibliografía anterior en Schwerin, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte* (1934) 147 y en Schramm 117 n. 1. Es de notar en especial la mayor relevancia que en Occidente tiene la intervención eclesiástica, con la *petitio* de los obispos, seguida de la formal *promissio* de respetar *canonicum privilegium et debitam legem atque iustitiam* etc., lo que demuestra un concepto muy distinto de la libertad de la Iglesia, y también la mayor importancia en Occidente de la unción carismática del emperador, rito que no aparece en Oriente antes del siglo XIII. (Unas alusiones anteriores se suelen interpretar en sentido simbólico) Treitinger 29 n. 90. — Vid. sin embargo

jurídica, por más que pueda parecer posterior, se halla en una indiscutible conexión con ese fenómeno general de la cultura bizantina en Occidente. No es un fenómeno aislado,

Si comparamos la clara estructura del *Corpus Iuris*, con sus *Institutiones*, sus *Leges* y su *Ius*, como tres arcos comprendidos bajo un arco mayor, con la forma caótica de la *lex Romana Wisigothorum*, comprenderemos sin dificultad cómo la ciencia y la práctica jurídicas de Occidente hubieron de sufrir irresistiblemente el influjo de su seducción La misma Iglesia, que en tantos aspectos había de manifestarse hostil al Derecho Romano, no pudo menos de entrar en la órbita de su influencia; no sólo para seguir su forma legislativa, sino muchos de sus principios y hasta su estilo literario.

Podemos hablar, pues, de una recepción de la forma jurídica bizantina, de la misma manera que se habla de una recepción de la forma iconográfica. Un Irnerio, en el campo jurídico, tiene una significación muy similar a la que, en el campo de la pintura, puede tener un Giotto. Con esa recepción Justiniano conseguía su propósito de construir un Derecho universal y perenne. Pero no podemos decir, como sostienen erróneamente, Spengler y, sobre sus huellas, Ermann [1], que la recepción del *Corpus Iuris* sea una póstuma victoria del «quijotismo» de *Petrus Sabbatius*. Se trata de algo más profundo. De un aspecto más entre otros de un fenómeno general de recepción cultural, sobre el que se funda

por lo que respecta a la que se encuentra en Focio, Vogt II 12, quién promete (pág. 9) un estudio especial sobre el tema. Por, el contrario, en Oriente, la intervención del Patriarca no tiene un valor constitucional, sino tan sólo de rito, y no determina ninguna influencia de la Iglesia sobre el Emperador (Treitinger 27); el Patriarca está más bien como simple intermediario. — Con todo, esa diferencia entre Oriente y Occidente no excluye, a mi modo de ver, una posible influencia del ceremonial bizantino, para el acto de coronación, sobre los reinos germánicos. No hay que olvidar, a este respecto, que la intervención eclesiástica procede de la segunda mitad del siglo IV, de suerte que una recepción «romana» propiamente dicha no puede haber. Una tradición puramente germánica tampoco resulta explicable. Esto no quita que algunos actos penetrados en el ceremonial de coronación, por ejemplo, la elevación sobre el escudo y la imposición de *torques*, fueran recibidos en el Bajo Imperio por influencia germánica. Bizantina, en todo caso, me parece la idea de la derivación teocrática del poder.

[1] H. Ermann, *Zu Justinian*, en *Festscrhrift Koschaker* I, 169.

el mundo católico de la Edad Media. Pero quizá ese fenómeno más general sólo pueda ser comprendido en toda su verdadera grandeza por una mente católica también. Por eso la contribución de la Iglesia a la conmemoración del *Codex Iustinianus* hubo de repercutir en el cambio de puntos de vista sobre la personalidad del gran emperador bizantino.

Santiago de Compostela ALVARO D'ORS PÉREZ-PEIX.

Réflexions sur l'art byzantin

L'œuvre vaste et originale du R. P. Guillaume de Jerphanion incite à des réflexions dont il est juste de lui offrir l'hommage.

Au temps où l'Occident subissait une grave régression, l'Orient avec Byzance, l'empire arabe et l'empire iranien, jetait un éclat qui s'affirmait notamment dans l'art, dans le luxe des étoffes de soie et de pourpre, dans l'orfèvrerie, les bijoux, la céramique. L'architecture, la peinture, la mosaïque prenaient un essor nouveau sous une forme originale. Il est fâcheux que notre public et nos artistes ne puissent s'instruire de ce prodigieux effort créateur que par le moyen d'une documentation livresque, puisqu'aucun de nos musées ne leur en offre une image caractéristique et authentique.

Après bien des difficultés Gaston Migeon, voulant accroître le fonds des anciennes collections royales et de la collection Sauvageot, avait obtenu une salle au Louvre pour y montrer, dans de mauvaises conditions d'exposition, des spécimens d'art musulman, mais c'étaient plusieurs salles qu'il aurait fallu y consacrer, dont une au moins pour les tapis anciens. Il eut fallu compléter les ensembles par des relevés de monuments, des moulages, des reproductions galvanoplastiques de pièces célèbres ou tout au moins des photographies dans des meubles à volets. Des arts aussi étrangers à nos habitudes que l'art musulman, l'art iranien et l'art byzantin exigent une présentation d'ordre pédagogique que, par sa nature, le Musée du Louvre ne comporte pas.

C'est pourquoi, au début de 1945, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avait présenté à M. le Ministre de l'Education nationale le vœu que, profitant de la réinstallation de nos collections nationales, si heureusement sauvées, un grand musée d'art oriental fut créé à Paris, en dehors du

palais du Louvre, mais dans son voisinage immédiat et formant corps avec lui. On y aurait transporté les merveilleuses collections qui, depuis 1881, constituent le département des Antiquités orientales, auxquelles ferait suite un département d'art chrétien d'Orient qui comblerait la plus regrettable lacune de nos collections nationales. Le *Manuel d'art byzantin* de Charles Diehl en fournirait le guide sûr et le commentaire historique le plus compétent, en commençant par les origines syriennes que nos archéologues ont été les premiers à découvrir avec Waddington et de Vogüé.

Les brillants résultats obtenus par M. Paul Deschamps avec les copies des fresques de nos vieilles églises romanes, pouvaient servir de modèle à des relevés semblables dans les anciennes églises byzantines, notamment en Serbie. Il serait indiqué d'y montrer d'une part cet art de Cappadoce que nous a révélé le R. P. de Jerphanion et, de l'autre les arts slaves, y compris l'art russe. La prochaine exposition d'art chrétien primitif et d'art byzantin qui se tiendra au printemps 1947 à Baltimore et qu'organisent à la Walters Art Gallery de cette ville, les Universités de Princeton et de Harvard, montrera à tous l'incroyable dénûment de nos collections publiques dans un domaine où nos archéologues ont été des initiateurs.

Ce grand musée d'art oriental ancien, si aisé à constituer à Paris où il aurait recueilli la faveur des collectionneurs, eût été brillamment complété par un département consacré aux arts musulmans que précéderait une salle d'art sassanide dont le musée du Louvre conserve dans ses réserves de précieux moulages. Ceux qui ont visité la prodigieuse exposition d'art musulman à Londres (Burlington House) en ont gardé l'impression que tous nos manuels et toutes nos publications sont impuissants à rendre, parce qu'il y manque la munificence des objets et leur surprenante varieté.

La création d'un grand musée d'art oriental, à base pédagogique, rendrait d'inestimables services à nos artistes, en même temps qu'elle serait une source d'enseignement général et un juste hommage rendu à ces civilisations orientales auxquelles tant de liens nous rattachent.

Si nos historiens et critiques d'art limitent souvent leur horizon à l'Europe occidentale, c'est qu'ils ont rarement l'oc-

casion de s'informer sur les arts d'Orient. Dans les intéressantes discussions instituées récemment pour établir une classification des diverses tendances artistiques, il est rare qu'une allusion soit faite aux arts de l'Orient asiatique. M. Paul Fierens y aurait trouvé à étendre ses judicieuses observations concernant les primitifs flamands, montrant que les peintres flamands du XV^e^ siècle ne sont primitifs que par comparaison avec leurs successeurs et par ordre chronologique (1).

Ni l'art byzantin, ni l'art iranien ou l'art musulman ne peuvent être classés, par rapport à l'art classique, comme arts primitifs, car on peut leur appliquer l'observation de M. Louis Hautecœur : « Nous n'avons rencontré un art vraiment primitif que chez les enfants ou les peuples non évolués, mais ce n'était pas un art. Les autres époques présentaient bien un art, mais il n'était pas primitif. Les esthéticiens ont à ce point élargi la notion du baroque, qu'ils l'ont appliquée à la plupart des périodes artistiques. La notion de classique n'est pas beaucoup plus homogène » (2).

Réserve faite sur la théorie générale et le qualificatif de « primitisme », il est certain, comme le note M. Deonna que, dans les premiers siècles autour de notre ère, les principes et les conventions de l'Orient s'opposent aux règles de l'art classique (3). Strzygowski a rompu bien des lances à ce sujet, mais il a trop erré sur les dates. M. Rostovtzeff a mieux équilibré sa démonstration ; on reste hésitant, toutefois, sur l'importance et l'originalité de l'art parthe qui ne s'est pas encore révélé à nous. Dans son étude *Dura and the problem of Parthian Art* (4) M. Rostovtzeff proposait d'attribuer aux Parthes, et non plus aux Sassanides, la renaissance de l'art iranien dont on sait l'influence sur l'art byzantin et le rôle essentiel qu'il a joué dans l'élaboration de l'art musulman. Dès lors, il reconnaissait l'influence parthe dans les particularités orientalisantes qu'on signale à Doura-Europos et dans l'art palmyrénien.

(1) Voir les exposés publiés par l'Office international des Musées sous le titre *Recherche*, n° 2, in-4°, 1946.

(2) Ibid., p. 59.

(3) Ibid., p. 5.

(4) *Yale Classical Studies*, V, p. 157-304.

De son côté, M. Henri Seyrig s'est attaché à déceler les rapports que les plus anciens monuments de Palmyre présentaient avec le milieu gréco-oriental de Séleucie sur le Tigre à l'époque parthe ([1]). Il n'est pas douteux que de larges échanges d'art ont dû s'établir entre ces peuples d'Orient qui étaient en contact et dont le commerce était actif. Il est certain aussi que pour les Arabes du désert de Syrie, l'empire de l'Est, parthe ou sassanide, jouissait d'un grand prestige. Rome essaiera, sans y réussir toujours, de se constituer une clientèle arabe avec Palmyre d'abord, puis avec les Ghassanides. Mais le centre d'attraction pour les grandes tentes était vers l'Est. Le royaume de Hira, sous la tutelle sassanide, était maître du désert jusque sur les confins hauraniens pour que le roi Imroulqais (300-338), fils de Amr, ait été enterré à en-Nemara en lisière de la Syrie ([2]).

A force de chercher au loin des éléments de comparaison, on a trop méconnu les ressources locales qu'offrait la Syrie, notamment la grande tradition de ses architectes et tailleurs de pierre qui ont été utilisés aussi bien en Occident qu'en Orient. Les caractères grecs qu'on a relevés à Hatra en Mésopotamie et à Shapour en Perse, sont des marques de tâcherons syriens. Saladin a fait venir des architectes syriens pour construire la citadelle du Caire.

L'hellénisme n'avait nullement supprimé les vieilles idoles ni désaffecté les anciens cultes, tout au plus y eut-il adaptation. A l'époque romaine les *xoana* ([3]) et les bétyles sortent de l'ombre des temples et se répandent dans le monde antique. Elagabale les intronise officiellement à Rome en 219. Le mouvement orientalisant s'oppose dans toute la Syrie à l'art classique dès avant notre ère, moins par influence extérieure que par des raisons internes. Pourquoi leurs conceptions propres n'auraient-elles pas poussé les Syriens à s'attacher au système de frontalité ; ils transforment certains types qui pénétreront dans l'art chrétien.

([1]) H. Seyrig, *Remarques sur la civilisation de Palmyre*, dans *Syria*, XXI (1940), p. 328 et suiv.

([2]) Sur l'importance de l'inscription d'en-Nemara, exactement datée de 328 de notre ère, voir en dernier lieu *Syria*, XXIV (1944-45), p. 136 et surtout, p. 277 et suiv., à la suite d'une observation du R. P. Peeters.

([3]) L'expression est employée par Philon de Byblos, II, 10.

Leur maîtrise s'affirme avant tout dans l'architecture. Il suffit de considérer les vestiges qui subsistent. Les temples de Baʿalbeck et de Damas, voués à Hadad, le temple de Palmyre consacré à Bel, tous édifices dont on chercherait vainement ailleurs de plus imposants, ont succédé à des temples plus anciens d'époque hellénistique où le décor cherche une voie plus originale si l'on en juge par les fragments mis au jour par M. Seyrig dans le temple de Bel à Palmyre (1). On y voit se développer des thèmes locaux, tel la procession au chameau portant la *qobba*, suivi des femmes voilées, ou tel mythe connu par ailleurs.

A Baʿalbeck, le décor hellénistique est à ce point adapté au culte local qu'il fait vraiment corps avec lui. Quand un élément indigène n'a pu y trouver place, il est intégralement conservé, comme cet imposant autel dressé au milieu de la grande cour du temple de Jupiter héliopolitain pour perpétuer une très ancienne règle liturgique du culte de Baʿal-Hadad (2).

Et que dire du temple de Jérusalem? Nous ne relèverons qu'un fait parce qu'il est symptomatique du prestige dont ce sanctuaire jouissait lui aussi chez les peuples étrangers. L'auteur du livre des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, qui vivait après Alexandre, a pu commettre bien des anachronismes et s'embrouiller dans sa documentation. On a relevé que le livre d'Esdras donnait à deux reprises (I, 2-4 et VI, 3-5) le texte de l'édit de Cyrus (538) prescrivant le rétablissement du temple de Jérusalem et dans des termes si différents que l'une des rédactions ne peut être tenue pour un résumé de l'autre (3).

M. Elias Bickerman vient de reprendre la question et, à notre avis, son habituelle sagacité y a apporté une lumière inattendue. Certains exégètes (4) avaient pressenti que la di-

(1) Seyrig, *Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre*, dans *Syria*, XV (1934), p. 155 et suiv. Dessins de M. Amy.

(2) Paul Collart, de l'Université de Lausanne, *Un nouveau monument du sanctuaire de Jupiter héliopolitain à Baʿalbeck*, dans *Comptes rendus de l'Acad.*, 1946, p. 151 et suiv.

(3) La question est clairement exposée dans Ad. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, p. 208 et suiv.

(4) Notamment Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1900, II, p. 385.

versité de la rédaction des deux textes devait s'expliquer par la destination différente de deux documents. Mais M. Bickerman en apporte la preuve tirée de la pratique des chancelleries. Le document araméen (VI, 3-5) est un memorandum, un *dikrônâ* (VI, 2) destiné à promouvoir l'action administrative, tandis que le document hébreu (I, 2-4) nous conserve la proclamation qui fut faite oralement et par écrit à Jérusalem dans la langue du pays [1]. Cette attestation de l'acte décisif de Cyrus est d'une grande portée historique et souligne la valeur que les Orientaux attachaient au sanctuaire de Jérusalem.

Ces grands centres syriens auxquels on doit joindre Hiérapolis (Menbidj) et Byblos, attiraient les pèlerins des pays voisins, grâce à leur puissante religiosité appuyée sur une forte organisation du culte. Déjà, vers la fin de l'époque hellénistique se marque une tendance à s'évader des formules grecques, que M. Seyrig a notée à Palmyre. La rupture est plus notable avec l'avènement du christianisme. Dans les quelques siècles où les chrétiens de Syrie ont pu propager leur foi, ils ont couvert le pays d'édifices qui affirment une véritable originalité. Pour bien la pénétrer, il ne suffit pas d'étudier ces monuments au point de vue architectural, il faut aussi, comme vient de le faire M. Lassus, les éclairer du point de vue liturgique. Alors, avec leur signification première, ces sanctuaires reprennent vie.

Neuilly-sur-Seine

RENÉ DUSSAUD.

[1] Elias J. BICKERMAN, *The Edict of Cyrus in Ezra I, Journal of Biblical Literature*, LXV, III, 1946, p. 249 et suiv.

Gli angeli di Tera

Non c'è bisogno che io torni a riproporre largamente ai lettori degli *Analecta* una questione certo a loro nota, tanto più che a tale scopo dovrei usurparmi troppo più spazio di quello che mi è stato concesso, e poi dovrei pure inutilmente ripetere molte cose già dette da altri. Mi contenterò di riprendere alcuni concetti fondamentali, cercando di fissarli con la maggiore chiarezza possibile, per contribuire in questo modo alla soluzione dell'annosa e tanto importante questione (1).

Il tenore di questa cinquantina di epitaffi è molto semplice. O la sola parola ἄγγελος in nominativo, ovvero al genitivo ἀγγέλου, ovvero, più spesso, il nominativo ἄγγελος seguito da un genitivo di nome proprio. Che si tratti di epitaffi, cioè di iscrizioni funebri, non può esser messo in questione.

In tale contesto sembra evidente che ἄγγελος non si può considerare un nome proprio, per esempio personale, in modo che tutti quei cinquanta defunti si chiamassero Ἄγγελος. La rarità estrema di questo nome proprio tra i Greci e la frequenza stessa con cui ἄγγελος qui occorre ce lo proibiscono. È dunque un nome comune, e precisamente non un aggettivo, ma un sostantivo, giacchè è sempre usato assolutamente.

(1) Le iscrizioni di cui si tratta sono quasi tutte state trovate nel medesimo sepolcreto della *Sellada*, celebre necropoli di Tera, e sono quasi sempre incise in una stele, sormontata da un frontone con una rosetta al centro, e sorretto ai lati da due pilastrini: un'edicola stilizzata. Del resto questi particolari materiali non contano nulla per la soluzione del nostro problema. I testi sono stati radunati da Hiller von Gärtringen, in *Inscriptiones Graecae,* vol. XII, 3, n. 455 e 933-974; 1056-1057 (di Terasia) e *Suppl.* p. 330, nn. 1636-1637, e *Suppl.* del volume, p. 90, che ne dà anche un'accurata bibliografia; poi ripresi dal Grégoire, nel suo *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure,* nn. 166-207. Citeremo sempre i numeri del Hiller.

Considerando il significato proprio di ἄγγελος nel greco, ho pensato più volte se alla base di questi epitaffi non possa stare un'espressione più piena, come στήλη, σῆμα, o qualche altra cosa di simile, ἄγγελος τοῦ δεῖνα. Di poi, come suole avvenire, il termine generico sarebbe caduto, restando solo quello specifico ἄγγελος, nel senso di cippo indicatore di un defunto, come il latino *memoria* o *monimentum*. Però confesso che di questa locuzione più piena non si trova nessun vestigio positivo; inoltre se ἄγγελος scritto su quelle stele suonava all'orecchio dei Terei come nome di cosa e non di persona, come potè essere usato assolutamente al genitivo ἀγγέλου (una volta anche ἀγγέλου τοῦ δεῖνα)?

L'essenza della questione sta nel decidere se qui si tratta di iscrizioni cristiane o di iscrizioni pagane. Giacchè credo prive di ogni fondamento positivo, e difatti non ebbero seguito, le ipotesi che queste siano iscrizioni ebraiche, oppure sepolcri di schiavi [1]. Ora in questa controversia è assai curioso notare che gli studiosi si dividono in due campi ben distinti, anzi distanti fra di loro: quello degli storici delle religioni, come l'Usener e il Gruppe, i quali stanno per il paganesimo, anzi dal loro modo di parlare sembra che non nutrano di ciò il menomo dubbio; quello degli epigrafisti e degli storici del Cristianesimo, come l'Hiller e il Grégoire, i quali, sia pure con maggiore prudenza, si esprimono in favore del cristianesimo. Di veri epigrafisti trovo che si sia ultimamente dichiarata per la sentenza pagana solo la professoressa Guarducci, la quale del resto così prudentemente si esprime: « Gli ἄγγελοι di Thera sembra debbano essere considerati pagani ». Ma ciò in una rivista di storia delle religioni [2].

Ora il metodo d'indagine e il modo di ragionare (la *forma mentis*, starei per dire) degli storici delle religioni, quanto più per loro sono brillanti, tanto più riescono sconcertanti al filologo, il quale perciò suole nutrire per loro o

(1) Ernst Maass, in *Indogermanische Forschungen*, I, 1892, p. 162-163, richiamandosi malamente a IG. XII, 5, n. 912, dove τοῦ ἀγγέλου Πρωτίωνος non significa il servo di Protione, ma indica un funzionario in carica di un *sodalicium*.

(2) *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1939, p. 79 sgg. « Angelos », e 1940, p. 1-9 « Ancora su *angelos* ».

un'adeguata diffidenza, o qualche cosa come il disprezzo. Quindi comprenderà facilmente il lettore che io non faccia alcun conto di quanto di vaporoso, campato in aria, o semplicemente arbitrario trovo nelle loro potenti affermazioni, limitandomi qui a constatazioni di fatti positivi, e con preferenza alle più sode ragioni messe in campo da una persona seria come la Guarducci.

***

Io credo che la questione se questi epitaffi siano cristiani o siano pagani, debba trovare la sua soluzione nell'esame del termine stesso ἄγγελος, che ne forma la sostanza, poichè indizi estrinseci nell'uno o nell'altro senso non sussistono, e dai pochi altri particolari che talora accompagnano quel termine, oltre i nomi proprii, non si potrà mai trarre un argomento persuasivo, tanto sono sporadici. Contro il fatto singolo si può sempre sollevare un'eccezione plausibile.

Si è fatto appello al termine ἀφερόϊσα del n. 942, certo di sapore pagano, alludendo etimologicamente a un concetto di apoteosi. Ma un solo esempio può essere penetrato accidentalmente anche dentro una serie cristiana, come altrove vi penetrarono il *dis Manibus*, ἡρῷον e βωμός, nomi dello stesso sapore e colorito. Ed è poi sicuro che al terzo secolo, per esempio, quel termine avesse ancora valore religioso anche negli epitaffi dei pagani?

Nel n. 455 ἀγγέλου è scritto sopra un ἄβατον precedente. Si è citato anche questo come segno di paganesimo, perchè difatti ἄβατον occorre più volte su cippi certo pagani. Ma trattandosi di una lapide riscritta, non è l'ἄβατον precedente che deve contare, bensì ἀγγέλου soltanto. Caso mai, il fatto stesso di essere stata riadoperata più facilmente si potrebbe attribuire ai cristiani che non ai pagani.

I partigiani della soluzione cristiana hanno trovato su quelle stele molte croci inscritte in corona; ma può molto bene trattarsi di semplici rosette o ruote, quali occorrono spesso anche sopra iscrizioni pagane dell'Anatolia.

Invece un vero monogramma cristologico (croce monogrammatica) ha indicato il Deissmann sopra il n. 952 (1). Al

(1) A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4a ediz., Tubinga 1923, p. 239, n. 6, con fotogr.

che si può rispondere con il sospetto punto sragionevole che qualche cristiano, in tempi posteriori, abbia trasformato in quel modo la solita rosetta o ruota di quattro raggi. Simili esempi ha riscontrato il Ramsay in Asia minore, uno dice di averne trovato il Deissmann stesso in Epidauro, e qui a Tera stessa una stele pagana, n. 733, fu certo riadoperata da cristiani con l'aggiunta di un semplice monogramma.

Il n. 933 dice ἄγγελος 'Επίκτοῦς πρεσβύτιδος. Sarebbe costei una vedova consacrata a Dio o diaconessa? [1]. Così è stato detto, ma la Guarducci ha osservato accortamente (loc. cit., p. 82) che si può significare in quel modo anche solo l'età della defunta, per distinguerla da una Epictò giovane, nello stesso modo che i latini adoperano i termini *senior* e *iunior*.

Che così possa essere non vorrei io negare assolutamente; ma mi fa una certa difficoltà la rarità estrema della formola e la mancanza di articolo. È vero che la Guarducci cita a raffronto un altro epitaffio di Nisiro, IG. XII, 3, 107 (non 106), il cui primo verso è

οὐκ ἀδάκρυτος ὁ τύμβος ὃν 'Ερμῆς ποῖσεν ὁ πρεσβύτερος.

Ma questo proprio io non esiterei a dirlo cristiano. L'editore del *Corpus* che non aveva preoccupazioni di sorta, tale lo ritenne e a quanto pare, sopratutto in grazia di quel πρεσβύτερος.

E per verità nulla dice la lapide pagana: non l'ultimo verso in cui si nominano Lete e le altre deità dell'Ade, perchè in una poesia ciò è pura maniera, cui non si sottrassero neanche i cristiani; non la fattura scadente dei versi e tanto meno il fatto che la lapide è certo riscritta.

Il πρεσβύτερος poi mi pare che qui non possa avere altro senso che di *prete*. Se si voleva semplicemente indicare un Ermete vecchio in opposizione a un omonimo giovane (sebbene sarebbe questa la cosa che meno ci aspetteremmo nello stile dei carmi epigrafici) bastava mettere πρέσβυς, salvando il verso. Se invece si volle usare πρεσβύτερος con due sillabe di troppo, è perchè era proprio necessaria quella parola per farsi capire, cioè era necessaria a far intendere che si trattava di un *presbitero* e non di un vecchio qualsiasi. E poi quale

[1] A. Kalsbach, *Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen* (*Roem. Quart.*, 22 Supplh.), Friburgo 1926, spec. a p. 53.

necessità di specificare un Ermete vecchio, quando è chiaro dal contesto che si tratta del padre di un Ermete suo figlio, naturalmente più giovane?

***

Ma infine, come già abbiamo detto, tutti questi sono fatti singoli che in gruppo così numeroso di testi non finiranno mai di convincere pienamente, lasciando adito a più o meno plausibili scappatoie. La sostanza della questione sta nello stesso nome *angelo*, che ricorre in tutti questi testi; esso deve dare la chiave della soluzione. Un tale nome, in un'iscrizione funebre, si spiega meglio secondo le idee e i costumi cristiani o secondo quelli pagani?

Ricordiamo che qui si tratta di un nome comune, non proprio di persona, e di un nome sostantivo. Perciò non fa punto al caso nostro citare esempi pagani nei quali ἄγγελος, εὐάγγελος, ἀγαθὸς ἄγγελος funzionano da epiteti di speciali divinità come Zeus, Artemide, Ermete, e quindi hanno il valore di comuni aggettivi qualificativi, che avulsi dal nome della divinità e usati assolutamente (come è il caso delle iscrizioni di Tera) non avrebbero più senso.

Nè meno fuor di proposito è citare altri sporadici esempi in cui il nome Ἄγγελος e quelli affini Εὐάγγελος, Ἀγαθάγγελος, Εὐαγγελίς, sono nomi proprii di persona, storica o mitica, con precisa riferenza locale (non mai a Tera). Qui noi abbiamo bisogno di un nome comune, che possa adattarsi indifferentemente alle più diverse persone.

Se sapessimo per esempio che ἄγγελος nel II-IV secolo fosse usato anche nel senso di *Genius* o di *Iuno*, di δαίμων o di ἥρως dagli scrittori pagani, allora sarebbe fatto, nè avremmo più da volgerci qua e là a tentoni per indagarne il significato: ma di ciò non abbiamo sentore.

A questo proposito la Guarducci ha fatto questo interessante riavvicinamento. Le dediche agli angeli di Tera rassomigliano strettamente a quelle che sulle altre lapidi si sogliono fare ai *dis Manibus* e ai θεοῖς καταχθονίοις. Ora anche i Mani erano ritenute divinità psicopompe, ed è noto che l'ufficio appunto di psicopompo si espresse sovente con l'attributo di ἄγγελος, dato ad Ermes, ad Artemide e altri. Perciò

non si deve meravigliare se in queste iscrizioni di Tera troviamo ἄγγελος al posto del *dis Manibus* e con lo stesso valore.

Io sarei quasi disposto ad accettare tale ragionamento, se si potesse provare che i Mani erano considerati divinità psicopompe, e che in qualche caso furono denominati assolutamente ἄγγελος. Ma non credo che si possa. È vero che Lucrezio dice in tono beffardo a quelli che credono nell'aldilà e citano varie località terrestri quali bocche dell'Ade (VI, 762):

> Ianua ne his Orci potius regionibus esse
> credatur posta, hinc animas Acheruntis in oras
> ducere forte deos Manis inferne reamur,
> naribus alipedes ut cervi saepe putantur
> ducere de latebris serpentia saecla ferarum.

Ma si tratta di una supposizione cervellotica e caricaturistica la quale presenta i Mani (le altre anime dei trapassati? le divinità infernali?) che succhiano sotterra per un qualche buco l'anima del defunto per farle trovar la strada dell'Ade. Altro che ufficio di psicopompo!

Del resto *Manes* è termine collettivo, non individuale, com'è noto, e designa l'insieme delle divinità infernali o delle anime dei trapassati, secondo le varie concezioni [1]. Potremmo immaginarci che un epitaffio fosse così formulato: « Il Mane del tale » come le iscrizioni di Tera? Ciò ripugna allo stesso concetto di *Manes*.

***

Se esaminiamo attentamente i tre contesti nei quali è usato ἄγγελος in questi epitaffi, e cioè ἄγγελος τοῦ δεῖνα, ovvero il solo ἄγγελος, ovvero il solo ἀγγέλου, e teniamo presente che si tratta di iscrizioni funebri, mi sembra che non si possa vedervi significato altro che o l'anima (genio, ombra, demone) propria del defunto presente nella tomba o attorno ad essa, ovvero un'essenza demoniaca anch'essa ivi presente a protezione del sepolcro. Il cippo deve pure indicare qualche cosa di presente.

[1] Questo è il senso proprio ed ordinario, poichè è noto che poeticamente si disse pure *i tuoi Mani*, *i Mani del tale*, facendone un sinonimo di anima od ombra di un singolo defunto.

Perciò non mi sembra indovinata l'idea di vedere indicata da questi « angeli » un'essenza psicopompa, un essere che guidi l'anima del defunto nel pericoloso viaggio dell'aldilà. A quale scopo si indicherebbe la sua presenza sulla tomba, come se esso, compiuto il suo ufficio, facesse di essa sua stanza? Del resto è ben noto che nel paganesimo non ci fu uno psicopompo individuale, per ciascuna persona, ma alcune determinate divinità, come Ermete e Artemide, fecero per tutti indistintamente questo ufficio. Invece in questi epitaffi di Tera si tratta di *angeli* individuali, come già abbiamo dimostrato.

Con questa osservazione io rinuncio volentieri a qualsiasi spiegazione cristiana che vegga su questi cippi indicato l'angelo custode, che dopo morte conduce davanti all'eterno Giudice l'anima di colui che gli era stato affidato in custodia durante la vita. Si tratterebbe infatti di un angelo individuale, e nome e credenza appaiono solidamente attestati nell'antichità cristiana: ma non mi pare che tutto ciò si accordi bene con il contesto dei nostri epitaffi, come ho notato.

Dopo ciò si può giudicare quanto peso meriti l'idea di coloro che hanno riavvicinato agli angeli di Tera l'*angelus bonus* dell'ipogeo sincretistico di Vibia (1). Ivi siamo nell'Ade. Da una parte *Mercurius nuntius* introduce Vibia davanti al tribunale di Dite. Da un'altra l'*angelus bonus* introduce Vibia tra i *bonorum iudicio iudicati*. Sono *Mercurius nuntius* e l'*angelus bonus* una stessa persona? La denominazione volutamente diversa e il diversissimo acconciamento della persona me lo dissuadono, qualunque relazione sognino gli storici delle religioni fra essi ed Εὐάγγελος o Ἀγαθὸς ἄγγελος. L'ovvia interpretazione a me pare la seguente.

Mercurio ha qui la sua normale funzione di psicopompo, di condurre le anime da questo mondo all'Ade, e come tale è detto *nuntius* (= ἄγγελος). Dopo il giudizio, secondo l'esito di esso buono o cattivo, l'anima è consegnata ad un *angelus malus* il quale la porta tra i *malorum iudicio iudicati*, ovvero ad un un *angelus bonus* che la introduce fra i *bonorum iudicio iudicati*. come è capitato a Vibia. Abbiamo dunque in un primo tempo la figura dell'Ἑρμῆς ἄγγελος della tradizione pa-

(1) Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, tavv. 493 sgg.

gana. e nel secondo gli angeli del paradiso e i demoni dell'inferno ai quali dopo il giudizio è consegnata l'anima secondo la concezione giudaico-cristiana. Trionfo del sincretismo da cui appunto è denominato l'ipogeo, ma per ciò stesso testimonio inutile per chi cerca del carattere cristiano o pagano degli angeli di Tera (1).

(1) Mi permetta il lettore, a proposito del *Mercurius nuntius* e del *bonus angelus*, di arrecare almeno un esempio di quelle complicazioni alchimistiche a cui si abbandonano così volentieri gli storici delle religioni. Giove pure (come spiegheremo più sotto a p. 166) è detto *angelo*, anzi ἀγαθὸς ἄγγελος, seppure questo non è una divinità separata, a Ostia CIL. XIV, 24, e a Stratonicea. *Bull. de Corresp. Hell.* 5, 1881, p. 182 e LEBAS-WADDINGTON, *Voyage archéologique,* III, n. 515. ELIO ARISTIDE, *Rhet. gr.* II, n. 53, p. 469 ed. Keil, lo dice εὐαγγέλιος. È poi noto l'ἀγαθὸς δαίμων sinonimo di *genius,* con carattere funerario. I nomi proprii Ἀγαθάγγελος, Εὐάγγελος, Εὐαγγελίς, Εὐαγγελιστής, sono teofori e suppongono una divinità alla base. Specialmente indicativi sono l'Εὐαγγελίς, nominata in un inventario del tempio di Era a Samo (*Griechische Dialektinschriften.* n. 5702) e l'Εὐαγγελιστής di Rodi (IG., XII, 1, n. 675) e l'Εὐάγγελος eroe locale di Efeso e Mileto, che qui diede pure origine alla casta sacerdotale degli *Evangelidi* (VITRUV., *De architect.* X, 7, p. 252 ; CONONE, *Fab.* 44, in JACOBY, *Fragm. hist. graec.,* vol. I, p. 207, 8), con un mese speciale denominato εὐαγγέλιος. Inoltre εὐάγγελος è talora epiteto di singole divinità, come Ermes (ESICHIO sotto Εὐάγγελος e IG. XII, 5, n. 253 di Paro e la Φήμη a Tuscolo (KAIBEL, n. 1120). Quindi si deduce che esistette una divinità Εὐάγγελος probabilmente di carattere funebre, di cui purtroppo non ci restano più che questi tenui vestigi, ma che ad ogni modo doveva essere affine al *Bonus Eventus,* Ἀγαθὸς δαίμων etc., e specialmente è da ritrovare nell'*angelus bonus* di Vibia e in un papiro di età cristiana (*Archiv f. Religionswiss.* V, 1913, p. 393, n. 12) ἐξορκίζ[ω] σε Εὐάγγελε, κατὰ τοῦ Ἀνούβιδος καὶ τοῦ Ἑρμοῦ (segue lo scongiuro contro una certa Serapia). Anzi E. MAASS si indispettisce anche un pochino, che altri non vegga la cosa così semplice e chiara. Per lui *bonorum iudicio* è *iudicio deorum inferorum,* detti *boni* per eufemismo, e soggiunge, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, roemischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion,* Monaco 1895, p. 223 : « Der 'Gute Bote' (Engel) gehört wie den Christen so den alten Griechen ; das ist nicht Vermuthung, die weiterhin unbeachtet zu lassen gestattet wäre, sondern eine klar erwiesene Thatsache » e rimanda ad *Indogerm. Forsch.*, I, 1892, p. 157 sgg., ove ha dimostrato l'esistenza della coppia Εὐάγγελος-Εὐαγγελίς, come divinità subordinate di Zeus e di Era, naturalmente con piccola parte di quegli argomenti che abbiamo or ora elencati e sottoposti al giudizio del lettore. Ma può stare contento, che si ebbe subito l'incondizionato applauso di V. SCHULTZE, *Archaeologie der altchristlichen Kunst,* Monaco 1895, p. 148, n. 2 e di G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst,* Tubinga 1897. p. 38, n. 6.

***

Abbiamo visto più sopra che ἄγγελος fu sopratutto l'epiteto delle divinità psicopompe. In quale senso Ermete, Artemide e simili siano denominati ἄγγελος sembra abbastanza chiaro. Ἄγγελος è il dio che *annuncia* all'uomo o alla donna la fine della vita, il *messaggero* del re dell'Ades che viene ad esigere il tributo di vite a lui dovuto. Triste nunzio per verità, che solo per eufemismo o per crudo pessimismo è talora detto εὐάγγελος.

Se questi esempi fossero più numerosi dei pochi citati, si potrebbe pensare che col tempo l'epiteto avesse preso una vitalità indipendente dal nome specifico della divinità, e avesse acquistato, usato assolutamente, il senso generico di divinità psicopompa. Ma di ciò non abbiamo alcun sentore, nè si può citare a questo proposito l'esistenza di una divinità infernale detta Ἄγγελος, la quale esistette solo nelle antiche tradizioni siracusane, seppure le dicerie di un mimografo come Sofrone (circa l'a. 400 a. C.) non riflettono soltanto la sua fantasia e improvvisazione comica, piuttosto che una reale tradizione locale (1).

Oltre tutto ciò sta sempre il fatto che in queste iscrizioni di Tera non si può introdurre una divinità psicopompa. Esse importano qualche cosa di più di un dio che annunci la morte e accompagni il defunto all'Ades. Ci vuole un'essenza demonologica che resti nella tomba ed alla quale si possa dedicare la tomba come sua proprietà. Quindi tanti di questi demoni quante sono le tombe.

Con ciò resta ridotto al suo vero valore anche l'ultimo esempio che ci resta da citare, e che potrebbe fare maggiore impressione per la sua enfasi. È un'iscrizione imprecatoria dell'Attica, la quale comincia καταγράφω καὶ κατατιθῶ ἀγγέλοις καταχθονίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ καταχθονίᾳ, Πλούτωνι καὶ Κόρῃ ....., il cui dettato è ripetuto da un'altra in cui invece di ἀγγέλοις καταχθονίοις sembra scritto δαίμοσι καὶ θεοῖς καταχθονίοις (2).

(1) *Schol. in Theocr.* II, 12, p. 272 ed. WENDEL. Ed Esichio nel suo lessico ricorda che i Siracusani chiamavano Artemide ἄγγελος.

(2) Edito da E. ZIEBART, in *Götting. Nachr*, 1899, p. 105 sgg., nn. 24 e 33; A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Parigi 1904, nn. 74 e 75.

La frase ἀγγέλοις καταχθονίοις non deve essere presa assolutamente, ma riferita come attributo ed epiteto alla coppia di divinità che seguono, Ermete ed Ecate (Artemide funeraria), come insinua abbastanza anche il secondo esempio. Allora rientriamo pienamente nella classe delle divinità psicopompe dette ἄγγελος nel senso che più sopra abbiamo spiegato. E non è necessario vedere qui con il Cumont un influsso giudaico.

Il contenuto e l'età di questa *devotio* ci dà occasione di accennare appena di passaggio a quei molti *angeli* (spesso chiamati anche con i loro nomi), che ricorrono presso i neopitagorici e neoplatonici, e nei documenti magici e superstiziosi: papiri, codici, iscrizioni, tabelle di vario tipo. Veri angeli sono quelli, e similissimi a quelli che noi cerchiamo, ma l'età e il carattere sincretistico dei documenti in cui sono nominati ci fanno attribuire loro un'origine giudeocristiana, come spesso indicano già i loro nomi stessi. Ben a ragione è stato osservato che non vi è traccia presso i Greci di un culto degli angeli.

Concludendo, per spiegare queste iscrizioni di Tera avremmo bisogno di una classe di esseri demonologici detti *angeli*, che si potessero identificare con le anime o ombre degli stessi defunti, ovvero si potessero pensare rimanere lì presso la tomba o a sua guardia o ad altro scopo, in modo che da essi potesse ogni tomba essere denominata. Ma di ciò non si trova nelle concezioni religiose pagane nessuna traccia. Ἄγγελος appare solo in casi assai sporadici come epiteto di divinità funerarie e psicopompe: ma appunto per la sua natura sporadica, per il suo senso psicopompo, e perchè resta un semplice epiteto, non ci può servire a interpretare queste iscrizioni.

***

Se invece cerchiamo nel cristianesimo primitivo, credo che non stenteremo a trovare più di un indizio per collegarsi con questo mondo spirituale e lessicale dei Terei. Torno a ripetere che non ci metteremo in traccia di *angeli psicopompi*, cioè accompagnatori nell'aldilà: quanto essi sarebbero facilmente documentabili nelle fonti giudaiche e paleocristiane, tanto poco servirebbero al nostro scopo come già ho detto,

e difficilmente si potrebbero riavvicinare agli angeli di Tera. Cerchiamo invece angeli che si suppongano stare a custodia della tomba, ovvero se potè l'anima stessa del defunto essere detta angelo, e concepita presente alla tomba.

I cristiani, mi sembra, non chiamarono mai propriamente *angeli* le anime dei defunti, sebbene pensassero che dopo la morte fossero come angeli, anzi in taluni ambienti credessero persino che assumessero un corpo angelico (1).

Ma le chiamarono correntemente con un termine affine *spiritus* = πνεῦμα, quello stesso termine che sia nell'uso giudaico e biblico, sia nell'uso patristico, era pure ordinario per indicare gli angeli propriamente detti, buoni o cattivi (2). Ed è celebre l'assimilazione del Salmo 103, 4 nell'epistola agli Ebrei 1, 7. Quindi per spiegarci con un esempio, l'epitaffio di tipo normale *Iulianus Pelagies spirito posuit* (Diehl, *Inscr. lat. chr. veteres*, n. 3398) poteva per un uso locale essere tradotto in quest'altra forma *Iulianus Pelagies angelo posuit*, o come a Tera ἀγγέλου Πελαγίας.

Questo ragionamento vale altrettanto, se non più, anche ammettendo che l'espressione *spiritus Pelagies* = ἄγγελος Πελαγίας più che l'anima di Pelagia designasse per gli antichi la stessa persona di lei come defunta, senza distinguere sottilmente tra lo spirito e il corpo. Che cosa intendevano essi precisamente quando scrivevano sopra una tomba queste semplici frasi *spiritus Ianuari, spiritus Veneri* (Diehl, loc. cit., n. 3402 A)? Non sembrano epitaffi che traducano quelli di Tera?

Due obiezioni si potrebbero fare a questo modo di vedere. La prima che questa concezione dell'anima che accompagna il defunto nella tomba e ivi si trattiene con lui sembra piuttosto pagana che cristiana; la seconda che anche ciò ammesso si desidererebbe sempre qualche indizio positivo, che

(1) Ricordo la celebre iscrizione di Giulia Evaresta, di cui ho ancora parlato in *Riv. arch. crist.* 1945, p. 165, e quella meno nota di Gerasa CIG. n. 8654 σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρὺν ἀγγελικὴ τελέθει.

(2) L'equivalenza dei due termini πνεύματα ed ἄγγελοι è già evidente nell'epigrafe di Renea citata più sotto. Per il resto vedi W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3a ed. di H. Gressman, Tubinga 1926, p. 321.

lo πνεῦμα o *spiritus* umano realmente fu denominato ἄγγελος, almeno dopo morte.

Alla prima difficoltà credo di avere già risposto esaurientemente altrove; almeno non avrei per ora altro da aggiungere al già detto e perciò colà rimando il lettore (1). Quanto alla seconda, confesso che è il punto meno forte del mio ragionamento. Però non è vero che manchi ogni indizio positivo. È pure un fatto che l'anima del defunto si credeva *angelicata*, e da taluni rivestita come di un ἀγγελικὸν σῶμα. Anzi il Grégoire (a pag. 57) ha citato un testo della vita di Gregorio l'Acemeto (ed. Stoop, p. 49, 13) dove egli dice παρακαλῶ τὸν ἄγγελον ὑμῶν invece di παρακαλῶ τὸ πνεῦμα ὑμῶν, e cioè ὑμᾶς, *hortor spiritum vestrum*. Ed è notevole che Gregorio era un νήσων οἰκήτωρ, apparteneva cioè all'ambiente di Tera. Anzi trovo che anche presso Mosco (*Prato spirit.* 127, PG. 87, 3, col. 2989 C) un monaco dice al patriarca di Gerusalemme μὴ γένοιτό μοι, δέσποτά μου ἁγιώτατε, ὅτι κατεφρόνησα τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ὑμῶν, nello stesso senso.

*
* *

Per altra via possiamo pure intendere che qui si tratti di angeli cristiani, e cioè in quanto ἄγγελος significhi l'angelo che si suppone stare a custodia della tomba. Così veggo che hanno inteso la cosa i chiari PP. Jalabert e Mouterde, e così almeno sembra talora intendere anche il Grégoire, sebbene non spieghino più ampiamente il loro modo di vedere (2).

Vigeva questa concezione presso gli antichi cristiani? Anzitutto non è da mettere in dubbio che essi invocassero volentieri l'intervento degli angeli buoni a custodia della tomba tanto contro gli insulti infernali quanto contro le mani sacrileghe dei τυμβωρύχοι. Basti accennare alla famosa lamina

(1) *Il refrigerio dentro la tomba*, in *Civ. Catt.* 1941, vol. II, p. 373 sgg. e p. 457 sgg., spec. a p. 466.

(2) Grégoire, *Recueil* cit., p. 58, al n. 166²; Jalabert e Mouterde, nel *Dictionn. d'arch. chrét.* del Cabrol, vol. VII, coll. 652-653, intendono precisamente dell'angelo protettore inciso sopra la tomba, onde ἄγγελος potrebbe equivalere a τύμβος. L'idea sarebbe in tutto eccellente, solo che avessimo qualche esempio di tali incisioni sopra i quarantotto cippi che ci rimangono.

con una sfilza di angeli, racchiusa nella tomba dell'imperatrice Maria moglie di Onorio, alle molte tabelle simili con scongiuri di carattere superstizioso, complicati con i più strani nomi di angeli, alla sigla XMΓ che talora fu impressa anche sopra le tombe. Qui in Tera stessa abbiamo una bella iscrizione (n. 975) che invoca la protezione del « terribile arcangelo Michele » su tutta una famiglia: ma si può muovere dubbio che sia di carattere funerario, sebbene esistesse in una chiesa cimiteriale [1].

In secondo luogo abbiamo anche delle prove che in taluni ambienti assai vicini a Tera l'angelo protettore della tomba e del defunto in essa sepolto era concepito come presente, esplicante *in loco* la sua virtù protettiva. Un epitaffio dell'isola di Melo posto sopra la tomba di una famiglia di ecclesiastici, presenta la clausola (n. 1328): ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον μή τίς ποτε τολμῇ ἐνθάδε τινά καταθέσθε. La frase τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον deve significare « l'angelo il quale sta presso questa tomba e su di essa veglia », sia ciò in seguito a una generale misura della provvidenza divina per i suoi fedeli, sia esso un angelo particolarmente invocato dallo scrivente.

Nella Tessalia abbiamo due esempi simili. Un epitaffio contiene l'invocazione ... [ἐπιτύμ]βιος ἄγγελος ἀνεπίληπτος, παῦσε βουλομένους διορύττιν Θερίνου τύμβον, ἀξιωθέντος πρεσβιτέρου [2]. Un altro miseramente frammentario (IG., IX, 2, n. 991) presenta la menzione di un secondo [ἐπιτύ]νβιος ἄγγελος, la cui funzione risulta abbastanza trasparente e di per sè e dal sopr'addetto.

Finalmente io riferirei tanto volentieri a questa stessa credenza uno scorrettissimo epitaffio di Cipro, un cippo che in alto ha effigiato una testa alata (angelo?) fra due festoni e sotto l'iscrizione (gli Ω e gli E sono di forma unciale)

(1) Ho accennato a questo argomento nell'art. cit., p. 461-463. Ivi si troverà abbondante esemplificazione dei timori che nutrivano gli antichi per l'azione malefica degli angeli cattivi contro le tombe ed i cadaveri in esse deposti. Vedi pure il *Dictionn. d'arch. chrét.* del CABROL, vol. I col. 1756-1758; II, col. 2123; DIEHL, *Inscr. lat. christ. veteres*, n. 1804 e 3453, 3; G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Tubinga 1897, p. 34.

(2) O. KERN, *Inscriptiones Thessalicae*, in *Vorlesungsverzeichnis von Rostock, zum Wintersemester 1899-1900*, p. 9 e tav. III, 5.

ΣΟΡΟΣΣΩΤΗΓΕΙΑΝΟΥΑΛΩΝ
ΔΕΣΠΟΤΕ\ΔΕΙΚΕΩΣΑΓΟ
ΘΕΙΣΑΟΚΕΙΖΟΜΕΝΥΜΑΣ
ΤΟΝΘΕΟΝΤΟΝΠΝΤΟ
ΚΡΑΤΟΡΑΚΕΠΑΤΕΡΑ....

Gli editori Beaudoin e Pottier seguiti in ciò dai chiar Jalabert e Mouterde hanno sciolto ΑΛΩΝ in ἀγγέλων (1), con iscarso grado di verisimiglianza, almeno a mio giudizio. Quindi sebbene io gradirei assai un testo come quello restituito da questi ultimi σορὸς Σωτηριανοῦ ἀγγέλων δεσποτε(ί)ᾳ δεικέως ἀλοθεῖσα (o meglio ancora ἀπο[τε]θεῖσα, *angelorum patronatui concredita*), tuttavia credo che non si possa ragionevolmente intendere altrimenti che σορὸς Σωτηρειανοῦ ἄ(λ)λων δεσποτῶν δεικέως ἀγο[ρασ]θεῖσα. ὁ(ρ)κείζομεν ὑμᾶς τὸν θεὸν τὸν π(α)ντοκράτορα etc. *arca Soteriani ab aliis dominis ad normam iuris empta* etc.

La conclusione di quanto si è fin qui detto può essere molto breve. I quarantotto epitaffi di Tera, e come iscrizioni funebri, e per il loro stesso tenore, importano la credenza in una classe di esseri demonologici detti genericamente ἄγγελοι, e concepiti presenti nella tomba o vicino ad essa. Una classe di tali esseri, appellati con tale nome, e deputati a tale ufficio, non li ritroviamo in nessun modo nelle credenze pagane; ricorrono invece almeno con una certa frequenza in alcuni ambienti paleocristiani. Quindi questi epitaffi di Tera con i loro ἄγγελοι sono da collocare tra i monumenti paleocristiani.

***

Questa conclusione ci appare affatto legittima riferita almeno al paganesimo greco-ellenistico, al cui centro si trova l'isola di Tera, ed al quale perciò ci siamo finora riferiti.

Ma non potrebbe essere che questi *angeli* di Tera fossero invece riflesso di un altro paganesimo, un paganesimo

(1) *Bull. de Corresp. Hellen.*, 3 (1879), p. 165, n. 7; JALABERT e MOUTERDE, loc. cit., col. 653, i quali traducono « prise par la puissance des anges » sur les démons infernaux et les mânes, cioè tolta ad una sepoltura pagana. Nell' imbrogliatissima finale proporrei di leggere μή τις παρὰ σῆμα τουτεὶ ὑμοῦ (= ἐμοῦ o ἡμόν) ἐρισθῇ ε(ἰ)ς αἰὲ[ν], πρὸς τὴν μέλλουσαν κρίσιν, *ne quis de sepulcro hoc nostro querelam moveat* etc.

orientale e propriamente siriaco? A questo interrogativo si può subito dare una risposta di ordine generale, e precisamente la medesima che con tanto successo è stata data a chi proponeva di attribuire questo sepolcreto ad una colonia di Giudei.

Nessuna notizia appare in tutta la copiosa documentazione, specialmente epigrafica, di una colonia di mercanti siriaci stabiliti in quest'isola. In ogni caso la loro sede si dovrebbe trovare piuttosto nelle vicinanze del porto, che non in un punto così remoto come la *Sellada*. Finalmente come mai fra tutti i nomi di queste quarantotto iscrizioni non ne compare pur uno che sia di marca siriaca?

Queste osservazioni basterebbero già da sole, credo, a scartare senz'altro questa ipotesi. Tuttavia ne dirò qualche cosa, almeno per fare l'onore dovuto a chi con tanta dottrina, e la dovuta cautela, ha tentato di ricostruire questa *angelologia* o *demonologia* semitica, sebbene espressamente dichiarasse di non volervi riattaccare gli angeli di Tera [1]. Ciò servira pure a collocare nella loro vera luce alcuni testi che si sono indebitamente attribuiti a concezioni demonologi che semplicemente ellenistiche.

***

È noto che già nei primi due secoli a. C. troviamo fra gli Ebrei un'angelologia perfettamente costituita, con il termine ἄγγελος attribuito tanto ai suoi membri buoni e celesti, come a quelli terrestri e cattivi [2]. Qualche cosa di simile doveva essere presso i cosidetti *Chaldaei* o astrologi, che in quel tempo propagarono largamente le loro dottrine astrali e fatalistiche nei ceti colti ellenistici, con particolare successo specialmente in mezzo agli stoici. Le stelle, i pianeti e le costellazioni erano per essi essenze animate, dette *angeli* e *ar-*

(1) Fr. Cumont, *Les anges du paganisme*, in *Revue d'hist. des relig.* 1915 (72), pp. 159-182.

(2) W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ediz. di H. Gressman, Tubinga 1926, pp. 320 sgg. Giudaica è senza dubbio l'iscrizione di Renea (Delo) di circa un secolo anteriore a Cristo, Frey, *Corpus Inscr. Judaicarum*, n. 725, e il Cumont, loc. cit., vede l'influsso giudaico anche nelle *devotiones Atticae* più sopra citate.

cangeli, verisimilmente perchè nunzi del destino secondo le loro teorie divinatrici. Così per esempio Diodoro Siculo, esponendo le dottrine dei *Chaldaei* (II, 30, 4), dice che chiamano i cinque pianeti ἑρμηνεῖς, perchè avendo un corso proprio e variabile mostrano il futuro, ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν θεῶν ἔννοιαν.

Secondo Nicomaco di Gerasa (circa 150 p. C.) i leggendari autori degli astrologi, Ostane e Zoroastro, chiamavano le stelle ἀγέλας, poi con piccola variazione ἀγέλους e finalmente κατὰ παρέμπτωσιν τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγελῶν ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ ἐστίν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν (1). Onde si vede quanto la nozione di ἄγγελος anche per un ellenista di Gerasa fosse ancora poco comprensibile. L'applicazione pratica di questa dottrina l'abbiamo per esempio in un codice astrologico dell'Ambrosiana (E 37 sup.), il quale chiama correntemente ἄγγελοι e costellazioni e pianeti, per es. τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων 'Αφροδίτης καὶ Διός (2). Così probabilmente si deve intendere anche l' ἄγγελος ἡμέρας di un'iscrizione, se tale è la vera lezione.

Anche secondo Minucio Felice il mago Ostane ammetteva un dio sommo *et angelos idest ministros et nuntios dei eius venerationi novit adsistere ..... et daemonas prodidit terrenos, vagos, humanitati inimicos* (3). *Nonnulli daemonicolarum*, soggiunge Agostino (*De civ. Dei*, IX, 19), *in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant.* Ma l'età di Cornelio Labeone è molto incerta e potè essere anche un neoplatonico del III secolo. Circa quello stesso tempo Celso nella sua polemica contro i cristiani parla spesso di *angeli* buoni e cattivi, ma non è sempre facile di-

(1) *Theologumena arithmetica*, ed. Ast 1817, pag. 43.

(2) *Catal. cod. astrol. graec.*, III, *Codd. Mediolanenses*, descripserunt E. Martini et D. Bassi, *Ambrosiani*, E 37 sup. L'iscrizione poi citata è in Kaibel, IG. XIV, n. 2416, 17.

(3) *Octavius*, XVI. È vero che soggiunge identica essere la dottrina di Socrate e di Platone, nel qual caso sappiamo a che cosa dobbiamo tenerci. Gli autori della polemica religiosa cedevano tanto volentieri all' istinto di trasformare la terminologia avversaria *ad proprium sensum*. Così per esempio Cipriano, *Quod idola*, 6, dichiara *Plato unum deum servans ceteros angelos vel daemonas dicit.*

stinguere se adoperi un linguaggio proprio o quello degli avversari. Del resto qui siamo già sul terreno del neoplatonismo, terreno che sfugge da ogni parte ad un'indagine severa.

È noto che lo sforzo di interpretazione ellenistica della religione giudaica compiuto da Filone, si è svolto anche in questo settore, proponendo le più impensate assimilazioni fra *idee, demoni, angeli*. Egli contribuì certo a propagare la terminologia e le idee giudaiche su questo punto. Poi il neopitagorismo e il neoplatonismo finirono nel loro sincretismo di operare un'ardita miscela di terminologia e di idee cristiane, giudaiche, elleniche ed orientali.

Sulla scia delle teorie astrologiche, ma in loro opposizione, si aggiunse la corrente di magia e teurgia sviluppatasi dall'Egitto. Così la stessa terminologia astrale e angelica, complicata con evidenti imprestiti giudaici e gnostici, compare nella letteratura ermetica e magica [1], dal secondo secolo in poi.

Ma tutto questo non era una religione: era una filosofia o ciarlataneria che aveva molti seguaci, ma non dei fedeli, e neanche una piccola comunità. Perciò è inutile cercarne i riflessi sui sepolcri di Tera.

* * *

Torniamo invece alla veneranda filosofia dei *Chaldaei*. Essa certo deriva direttamente da una tradizione astrologica mesopotamica molto più antica dell'età ellenistica. Qualche cosa avrà forse anche tratto dalle idee religiose del tardo Zoroastrismo. È pure difficile negare che vi siano state delle interferenze fra l'angelologia caldaico-persiana e quella degli Ebrei, specialmente nell'età ellenistica. Ad ogni modo nel primo secolo avanti Cristo sia gli uni che gli altri possedevano un'angelologia molto sviluppata e simile in molti punti, specialmente in quelli meno commendevoli.

Fra la Palestina e la Mesopotamia sta di mezzo la Siria. Anche qui occorrono, ma in tarda età romana, alcune menzioni di angeli che hanno fatto pensare ad un culto particolare aramaico verso di loro.

(1) Lattanzio, *Divin. Instit.*, II, 15, 8 *daemonas inimicos et vexatores hominum quos ideo Trismegistus* ἀγγέλους πονηρούς *appellat*; Asclepio, 25 *Nocentes angeli qui humanitate commixti ad omnia mala miseros compellunt.*

In varie iscrizioni si nomina una divinità Palmirena detta *Malachbelus* ([1]). Il Cumont opina (loc. cit., p. 160) che si debba intendere *Angelus Beli* ovvero *Belus angelus*. Questa interpretazione non mi sembra probabile.

Anzitutto è chiaro che qui si tratta di una sola divinità, con una sua personalità ben distinta, una sua iconografia, onde non sarebbe possibile accostarla, anche per questo, agli angeli di Tera.

Questa divinità, nelle regioni occidentali almeno, fuori della Siria, che sono quelle il cui ambiente religioso ci interessa, compare in un posto preminente, come quello di Giove, e quindi tanto meno potrebbe avere a che fare con gli esseri demonologici che cerchiamo.

Quanto al nome stesso del dio siriaco, sebbene l'interpretazione *angelo di Belo* prima e dopo il Cumont abbia ottenuto molti consensi ([2]), tuttavia ha contro di sè la scrittura costante dei testi semitici, senza l'alef ([3]), la quale ci rimanda alla radice *mlk* o *re*; in secondo luogo quanto è ovvio e normale fra i Semiti chiamare *re* una divinità, e prima di tutto Belo, tanto sarebbe affatto eccezionale un nome di divinità formato con quell'appellativo di *messo* (*mlhk*).

Ma che dire di quei testi in cui occorre l'espressa menzione di *angeli*? Una dedica *Iovi optimo maximo angelo Heliopolitano* abbiamo ad Ostia e forse anche a Roma ([4]). E il Cumont crede che anche nelle dediche già citate di Stratonicea di Caria, Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ ἀγγέλῳ e Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ ([5]), si celi una divinità Siriaca. E parimente in queste altre due dell'Illirico: a Sarmizegetusa di Dacia una dedica *deo aeterno et Iunoni et angelis*, e a Viminacium *diis*

([1]) Elenco dei testi in Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, XIV, col. 824-828 (Preisendanz), e in CIL. VI, 36792 un *Jovi Malec Iabrudi(tano)*.

([2]) Cito col Dussaud S. Ronzevalle, *Mél. Univ. de Beyrouth*, 21 (1937-1938), p. 54 sgg. e spec. 67-71, e O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit*, Lipsia 1941, p. 86 sgg.

([3]) Vedi per esempio CIL. VI, 710; De Vogüé, *Inscriptions Sémitiques de la Syrie Centrale*, Parigi 1868-1877, p. 7. n. 3; p. 62, n. 93; p. 157, n. 153; *Repert. d'épigr. sémitique*, I, n. 284; II, n. 514, 1061 C, 1062 B, 1066 A. B, 1081 D, 1087; III, n. 1660, 1730-1732, e gli esempi e raccostamenti addotti da Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, p. 118.

([4]) CIL. XIV, 24 e VI, 36793.

([5]) *Bull. de Corresp. Hellen.*, V, 1881, p. 182 e Lebas-Waddington, *Voyage archéologique*, III, n. 515.

angelis M. Aurelius Celsus votum posuit (¹), e forse anche nell'ἀγγέλων scritto sopra un'ara di Epidauro.

Bastano questi testi per stabilire che nelle città della Siria v'era un culto degli *angeli*, cioè di esseri demonologici intermedi tra le divinità superiori e gli uomini, detti *malachin* e ἄγγελοι? Non credo, e il loro contesto sembra decisamente escluderlo.

Simili dediche appartenenti al tardo impero, cioè un tempo in cui le concezioni astrali dei Chaldaei si erano diffuse per ogni dove, rivelano solo che in qualche caso le loro idee e la loro terminologia entrarono anche nella pratica del culto. Così le divinità celesti già assimilate correntemente a questa o quella stella (Baal = Sole, Hadad = Giove, Astarte = Venere etc.) poterono ricevere anche quella denominazione di ἄγγελοι o *rivelatori*, che nella dottrina dei *mathematici* aveva il preciso significato che già abbiamo esposto, e nella mente dei fedeli facilmente ne aveva solo uno molto più generico, più o meno come anche tra i Greci fu talora Zeus denominato in modo simile (cf. p. 156).

Ad ogni modo, occorre ricordarlo, qui si tratterebbe sempre di divinità celesti, che non possono aver nulla a che fare con il carattere sepolcrale degli *angeli* di Tera. E questo basti, dopo tutto quello che già più sopra abbiamo premesso (p. 153 e 154) a mo' di pregiudiziale, contro la supposizione di influssi siriaci, o comunque astrologici, sugli epitaffi di Tera.

Roma ANTONIO FERRUA S. I.

(¹) *Année épigraphique*, 1914, n. 106; *Jahresh.*, VIII, 1905, *Beibl*, p. 5. L'ara di Epidauro è ritenuta cristiana dagli editori FRÄNKEL ed HILLER VON GÄRTRINGEN, IG. IV. 982 e IV² 157, ai quali però non assente a ragione la Guarducci. Ho lasciato da parte due altri esempi messi in campo dal Cumont, non solo perchè già del IV secolo, ma perchè non credo che la parola ἄγγελοι ivi abbia senso religioso. Sono due dediche di soldati Emeseni stanziati in Egitto. L'una del 323 alla μεγάλῃ Τύχῃ του[......τ]ων ἀγγέλων, il cui tempio fu ristaurato; l'altra del 316 ὑπὲρ εὐχῆς τῶν ἀγγέλων Ἐμεσηνοὶ ἀνέθηκαν .... Βάσ(σ)ος ἔγραψεν μεγάλῃ Τύχῃ τῶν ἀγγέλων ὑπὲρ σωτηρίας τῆς οὐεξιλλατίωνος. L'espressione μεγάλη Τύχη τῶν δεῖνα significa il genio tutelare, il *Gad* di una collettività, così frequente nel culto pubblico e privato delle città aramaiche; quindi ἄγγελοι non sono gli oggetti del culto, ma i fedeli protetti dal *Gad* e designano qualche impiego militare come di *exploratores*, *speculatores*, portaordini. Similmente nell'altra espressione ὑπὲρ εὐχῆς τῶν ἀγγέλων, gli ἄγγελοι sono necessariamente quelli che hanno fatto il voto alla Τύχη, quindi dei semplici mortali e non delle divinità, come si prova da mille altri casi in cui ricorre la formola ὑπὲρ εὐχῆς τοῦ δεῖνα.

Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin

LE CÉSARAT

Origine du titre de césar.

Jadis, les empereurs romains portaient seuls les titres d'*Auguste* et de *césar*. Dioclétien emprunta à sa titulature le titre de *césar* afin de le conférer aux collègues qu'il avait choisis pour administrer certaines parties de l'empire. Dans la tétrarchie, inaugurée par Dioclétien, le titre d'*auguste* prima celui de *césar*. Le titre de *césar* tomba dès lors au second rang dans la hiérarchie officielle. A cette époque, les *césars* n'étaient, en somme, que des empereurs en second, les subordonnés des *augustes*. De là, le terme de ὑποβασιλεύς, désignant dans certains textes le *césar* ([1]). Constantin le Grand (323-337) ayant aboli la tétrarchie, maintint le titre de *césar*, mais le *césar* ne fut plus qu'un haut dignitaire, sans pouvoir personnel et sans fonctions spéciales. Constantin le Grand était seul empereur et seul il avait droit aux titres souverains d'*auguste* et de *sébaste* ([2]). Le titre de *césar* gardait cependant un réel prestige, car Jean Lydus écrit que le titre de *césar* est supérieur au titre de *roi* ([3]).

Le césarat du IVe siècle à l'avènement des Comnènes (1081).

Pendant longtemps, le titre de *césar* resta l'apanage de la famille impériale, à de rares exceptions. Constantin le Grand, en effet, créa *césars* ses quatre fils, Crispus, Con-

([1]) Du Cange, *Gloss. mediae et inf. graec.*, *s. v.* καῖσαρ.
([2]) *Chron. Pasc.* 521.
([3]) J. Lydus, *De Magistr.* 125.

stantin, Constant et Constance [1] ainsi, d'ailleurs, que son neveu Delmace [2]. Par contre, il se contenta de nommer simplement *nobilissimes* son propre frère Constance et son neveu Hannibalien [3]. Les successeurs de Constantin le Grand continuèrent à conférer le titre de *césar* à leurs enfants ou à leurs parents rapprochés. Ainsi, Théodose créa *césars* à l'Hippodrome ses fils Arcadius et Honorius [4].

D'assez bonne heure, d'ailleurs, les empereurs byzantins prirent l'habitude de couronner leurs fils, même en bas âge, et de les associer, au moins nominalement, au pouvoir suprême [5]. Dans ce cas, le jeune prince ne passait pas par l'étape du césarat. Mais souvent aussi les empereurs préféraient retarder quelque temps l'association au trône de leurs enfants; dans ce cas, s'ils avaient une nombreuse descendance, les fils aînés étaient associés au trône en qualité de co-empereurs, les autres étaient titrés *césars* ou *nobilissimes*.

A Byzance, il importe de le noter, les héritiers présomptifs du trône n'étaient pas nécessairement *césars*. Ainsi, Justinien, bien que chargé par son oncle Justin de hautes fonctions, resta longtemps simple patrice [6]. En vain, le sénat supplia l'empereur d'associer son neveu au trône, Justin refusa et consentit seulement plus tard à lui conférer le titre de *nobilissime*. Ce fut seulement en avril 527 que Justin, gravement malade, se décida à couronner Justinien, sans que ce dernier ait été créé *césar* [7]. Justinien usa à son tour avec son neveu Justin II d'une réserve analogue; il ne conféra à ce dernier que le titre de *curopalate* [8]; ainsi s'explique que, même après son couronnement, Justin soit assez souvent qualifié de ἀποκουροπαλάτης, par allusion à son ancien titre [9].

(1) *Chron. Pasc.* 523.

(2) Zozime 105.

(3) Zozime, ibid.: τῆς τοῦ λεγομένου νωβελισσίμου ἀξίας.

(4) Marcell. comes ann. 383, 387, 893.

(5) Malalas 429: τὰ τέκνα αὐτῶν ἐκ παιδόθεν ἔστεφον οἱ πατέρες καὶ μετ' αὐτῶν ἐβασίλευον.

(6) Preger, *Script. orig. CP.* II, 279.

(7) Proc. *Hist. arc.* 67; Cer. I, 95, 432, 433; Zonaras III, 150. Cf. Marcell. comes ann. 527.

(8) Malalas 490; Evagrius V, I; Theoph. 372; Cedr. I, 680; Corippe, *de laud. Justin.* I, V, 134-135.

(9) Preger, op. cit., II, 184, 187, 227, 229.

Justin II ne fut d'ailleurs couronné empereur que trois jours après la mort de Justinien, le 14 novembre 565 [1].

Le césarat, en temps normal, était la dernière étape à franchir avant d'être empereur, mais encore fallait il la franchir [2]. Aussi, bien des *césars* restèrent-ils *césars*, sans pouvoir jamais parvenir au pouvoir suprême.

Léon I (457-474) couronna empereur à l'Hippodrome son petit-fils Léon II, qui était alors *césar*. Après son couronnement, celui-ci fut salué par le peuple du titre d'*auguste*, réservé aux seuls empereurs [3]. Le 4 juillet 638 Héraclius le Jeune ou Héracléonas, alors simple *césar*, fut couronné empereur, à Saint-Etienne de Daphnè. Le même jour, David, probablement alors *nobilissime*, était élevé à la dignité de *césar* par la simple imposition du couvre-chef de son frère Héracléonas, promu empereur [4]. Héraclius avait fort sensément réglé le rang de ses fils. Constantin, le fils qu'il avait eu d'Eudocie, couronné le 22 janvier 613 [5] et Héracléonas furent *augustes* ou empereurs associés; David fut titré *césar* et Martin, *nobilissime* [6]. Il est peu probable, en effet, que Martin ait été créé *césar*, malgré l'affirmation de Nicéphore de Constantinople [7], car, en 639 Martin était encore *nobilissime* [8]. Quant à Constantin, le fils qu'Héraclius avait eu de Martine, il fut créé *césar* le 1er janvier 617 [9], mais il était mort avant 638. La hiérarchie des titres se trouvait, d'ailleurs, exactement observée et l'avancement régulier: de *nobilissime* on passait *césar* et de *césar* empereur, ou *auguste*. A Rome, la règle était la même. Valentinien III, en effet, fut titré dès sa naissance par Honorius *nobilissime*, Théodose II lui confirma ce titre [10], puis, peu après, à l'âge de 5 ans,

(1) Theoph. 372 373.

(2) Psellos, Sathas, IV, 224 : οἳ . . . ἐκ τῆς τοῦ καίσαρος τάξεως εἰς τὴν βασιλείαν ἀνέχθησαν (éd. Renault II, 99).

(3) Cer. I, 94, 431-432.

(4) Cer. II, 27, 627-628.

(5) *Chron. Pasc.* 703 ; Nic. de CP. 10.

(6) Cer. II, 29, 630.

(7) Nic. de CP. (éd. de Boor) 27. Cf. Ch. Diehl : *Sur la date de quelques passages du Livre des Cérémonies* dans *Et. Byz.*, 297.

(8) Cer. II, 29, 630.

(9) Theoph. 764.

(10) Socrate, *Hist. eccl.* dans Migne, P. Gr. 67, 791. Cf. Theoph. 131-132.

le créa *césar* et, à 7 ans, lui fit remettre la robe impériale (1).

Le VIIIe siècle connut lui aussi la nomination simultanée de deux *césars*. Constantin V avait couronné empereur son fils Léon IV le Chazare, en présence du patriarche Anastase, le jour de la Pentecôte de 751 (2). Le 2 avril 769, jour de Pâques (3), Constantin créa *césars* deux ses fils, Christophore et Nicéphore, en présence du patriarche Nicétas I, au Tribunal des 19 Lits. Dans la même séance, Constantin V créa nobilissime son quatrième fils, Nicétas. A l'issue de la cérémonie, Constantin V et ses filles se rendirent en grande pompe à Sainte-Sophie (4). Charles Diehl a vu avec raison dans la première partie du chapitre 43 du Livre I du traité des Cérémonies un compte rendu de la grandiose cérémonie de 769 (5). Constantin V titra plus tard nobilissime son cinquième fils, Anthime (6); quant au sixième, Eudokimos, il fut dans la suite créé lui aussi nobilissime par son frère Léon IV, le Chazare (7).

Malgré des tentatives réitérées, aucun des deux *césars* ne parvint au trône. Les empereurs, et plus particulièrement les empereurs usurpateurs, se hâtaient, d'ailleurs, dès leur avènement, d'associer leur fils à l'empire ou tout au moins de le créer *césar*. Ainsi, Basiliscos, en 474, proclamé empereur, titra tout de suite son fils Marcus *césar* (8) et le couronna peu après empereur (9).

Lorsque les empereurs n'avaient que des *filles*, afin d'assurer l'avenir de la dynastie, ils conféraient le titre de *césar* à l'un ou même à deux *gendres*, mais ils attendaient d'ordinaire le dernier moment pour associer au trône le mari de

(1) Olympiodore, éd. Bonn 464, 471, éd. Müller, FHG IV, 65, 68.

(2) Theoph. 658.

(3) C'est à tort que Ch. Diehl donne la date de 768 (*Etudes Byz.* 298). En 768, Pâques tombait le 10 avril. Cf. G. Ostrogorsky et E. Stein, *Die Krönungsordnungen des Zeremonialbuches*, *Byzantion* VII, 1932, 224.

(4) Theoph. 686. Cf. Nic. de CP 86; Zonaras III, 278.

(5) Ch. Diehl, *Etudes Byz.*, 298-299. Cf. G. Ostrogorsky et E. Stein, op. cit., 224.

(6) Theoph. 696.

(7) Theoph., ibid.; Leo Gramm. 191.

(8) Cédr. I, 615. Cf. Theoph. 186. Zonaras III, 128.

(9) Candide 475. Cf. *Chron. Pasc.* 600.

leur fille aînée. Tibère II, en 582, créa *césars* ses deux gendres, Maurice, époux de Constantine et Germain, époux de Charito. En août de la même année, Tibère II, se sentant malade, couronnait empereur son gendre Maurice, époux de l'ainée des princesses du sang (1). Théophile, qui n'avait que des filles, avait marié la dernière et sa préférée, Marie à un personnage en vue, Alexis Mosélé qu'il titra, en 830 ou au début de 831 en peu de temps patrice, proconsul, magistros et enfin *césar*. Soupçonné de complot, Alexis Mosélè songea à se retirer dans un monastère, mais Théophile s'y opposa, ne voulant pas priver sa fille de son époux. Cependant, Marie vint à mourir; d'autre part, Théophile eut enfin un fils; les circonstances étaient changées et Alexis Mosélè fut autorisé à se faire moine (2).

Le titre de *césar*, qui impliquait seulement une vocation *éventuelle* au trône (3), ne fut pas seulement conféré aux fils, aux petits fils ou aux gendres des basileis. On le voit encore accordé à d'autres membres de la famille impériale: père, frère, oncle, neveux, cousins germains.

Ainsi, Nicéphore II Phocas, devenu empereur en 963, conféra le césarat à son *père*, le vieux Bardas Phocas (4), déjà titré magistros (5). Le *frère* de l'empereur, Léon Phocas, n'obtint que le titre de curopalate (6). Constantin X Doucas (1071 1078), après avoir couronné empereurs ses trois fils, réserva le titre de *césar* à son frère Jean (7), qui tenta mais en vain de se proclamer empereur, sous le règne de son neveu, Michel VII et dut se faire moine (8); cela ne l'empêcha pas,

(1) Theoph. 388; Zonaras III, 182; Theophyl. Simocatta 31-32. C'est probablement au *césar* Germain que fait allusion Théophane, racontant un accident de chasse. Theoph. 413.

(2) Theoph. Cont. 107, 108, 109. Cf. Cédr. II, 118-119; Zonaras III, 367.

(3) C'est ce qu'a fort bien noté A. Vogt, *Le Livre des Cérémonies, Comm.* II, 43.

(4) Cédr. II, 351; Zonar. III, 499; Leo Diac. 49.

(5) Cer. I, 96, 436.

(6) Leo Diac. 49; Cédr. II, 379, 403 Liutprand, *Legatio*, 349.

(7) Cédr. II, 659; Zonaras III, 682; Bryenne 83. Un certain nombre de lettres de Psellos sont adressées au *césar* Doucas (*M. Pselli opera minora* II. Epistulae, éd. E. Kurtz, Lettres 40. 80. 101. 102. 186. 212. 231. 232. 233. 256. 260.

(8) Bryenne 80-83.

d'ailleurs de jouer un certain rôle sous le règne de Nicéphore III Botaniate [1] et de prendre parti plus tard pour Alexis I Comnène [2].

Michel III (842-867) avait une prédilection pour son *oncle maternel*, Bardas ; d'abord patrice [3], puis magistros [4], Bardas fut titré curopalate [5] et peu après *césar* [6]. Dès lors, Bardas se crut tout permis et prit en main l'administration de l'empire ; d'avance, il se considérait comme l'héritier du trône [7] et il serait sans doute arrivé à ses fins, si Basile ne lui avait pas barré la route. Michel III conféra également le titre de césar à l'un de ses autres oncles, Pétronas [8].

Michel IV le Paphlagonien (1034-1041) titra *césar* son *neveu* Michel V le Calfat, avec l'intention de le désigner ainsi comme son successeur [9]. D'après Zonaras [10], Zoé aurait solennellement adopté Michel V, sur les sollicitations de Michel IV ; Michel V aurait été ensuite titré *césar* avec promesse tacite de succession au trône. Cette version paraît conforme à la tradition et plus vraisemblable que le récit de Michel Attaleiate qui semble supposer que l'adoption fut postérieure à la collation du titre de *césar* [11].

Enfin, Constance II (337-361) avait créé *césars* ses *cousins germains*, Constance Gallus [12], qu'il priva d'ailleurs un peu plus tard de son titre [13] et Julien [14]. Ce dernier prit rapidement le titre d'empereur, déclarant que ses soldats ne voulaient pas servir sous les ordres d'un simple *césar ;* toutefois

[1] Bryenne 126.127.
[2] An. Comn. I, 129, 130, 131 (Leib I, 98, 99, 100).
[3] Genesios 79, 81.
[4] Geo Gramm. 237.
[5] Cédr. II, 161.
[6] Cédr. II, 165.
[7] Cédr. II, 161, 165; Théoph. Cont. 824 ; Zonaras III, 399.
[8] Cf. A. Vogt, *Le Livre des Cérémonies*. Commentaire II, 63.
[9] Cédr. II, 513 ; Zonaras III, 597, cf. id. 605, 606, 608.
[10] Zonaras III, 597-598, 606-609. Cf. G. Schlumberger, *L'épopée byzantine* III, 282-283.
[11] Mich. Attal. 10-11.
[12] Zonaras III, 39.
[13] Zonaras III, 47.
[14] Zonaras III, 53.

pour ne pas irriter l'empereur, Julien n'osa pas se prévaloir du titre impérial dans ses lettres (1).

En principe et jusqu'à l'avènement d'Alexis I Comnène (1081), le titre de *césar* ne sortit guère de la famille impériale et ne fut porté que par des personnages qui étaient des parents directs de l'empereur. Cependant, des circonstances diverses amenèrent parfois les empereurs à conférer le titre de *césar à des personnages étrangers à la famille impériale;* ce furent soit des Grecs adoptés ou non par le souverain régnant, soit même des barbares.

Ainsi, Justin II (565-578) adopta Tibère, puis le créa *césar* et le couronna solennellement empereur trois ans plus tard (2).

Basile I avait promis à Symbatios, patrice, logothète du drome et gendre de Bardas de le faire titrer *césar*, s'il trahissait son beau-père. Symbatios accepta, mais il fut frustré du titre sur lequel il comptait (3). Débarrassé de Bardas, Michel III récompensa Basile, qui avait déjà été élevé au patriciat (4), en le titrant magistros ; peu après, Michel III l'adopta et titra *césar* Basile, vraisemblablement à ce moment, ce qui semble ressortir d'un passage du Continuateur de Théophane (5), où il est question des prérogatives du *césar*. Associé à l'empire (6), Basile était devenu *auguste,* franchissant d'un bond les échelons de la hiérarchie, sans passer par le curopalatat et le nobilissimat.

Romain I Lécapène, patrice et drongaire de la flotte (7), se fit titrer magistros (8). Après le mariage de sa fille Hélène avec l'empereur légitime Constantin VII le Porphyrogénète, il se fit nommer *basiléopator* (9) ; devenu le beau-père de l'em-

(1) Zonaras III, 51-52.

(2) Théoph. 381-382 ; Zonaras III, 178. Dans une inscription de 577, il est question des augustes Justin et Sophie et du θεοφυλάκτου καίσαρος Τιβερίου. Germaine Rouillard, *De l'attribution du titre de décurion au duc de Thébaïde Théodore, Byzantion* II, 1925, 141.

(3) Theoph. Cont 828, 833.

(4) Génésios 111.

(5) Theoph. Cont. 239.

(6) Génésios 111 ; Cédr. II, 181.

(7) Cédr. II, 286.

(8) Leo Gramm. 301.

(9) Leo Gramm. 301.

pereur, il n'avait plus dès lors de scrupules à garder. Le 24 septembre 919, Romain Lécapène se faisait titrer *césar* et le 17 décembre recevait la couronne impériale des mains de son gendre [1]. Romain Lécapène avait tenu, semble-t-il, à se parer, ne fût-ce que quelques mois, du titre encore éclatant de *césar*, peut-être par respect pour la tradition.

D'autres personnages furent titrés *césar*, sans être pour autant adoptés par l'empereur. L'empereur Zénon avait reconquis, en 474, l'empire contre l'usurpateur Basiliscos, grâce à l'appui d'Harmace, qu'il avait rallié à sa cause par de belles promesses. Harmace, malgré ses serments, avait trahi Basiliscos; Zénon avait promis à Harmace de le maintenir, sa vie durant, dans ses hautes fonctions, et de créer son fils Basiliscos *césar*. Zénon tint sa promesse. Le jeune Basiliscos fut titré *césar* et se montra en cette qualité à l'Hippodrome. Peu après, Harmace fut assassiné dans l'escalier qui montait à l'Hippodrome et son fils Basiliscos, *césar*, fait évêque de Cyzique [2].

En 1028, Constantin VIII créa Romain Argyre *césar* en lui promettant de faire de lui son successeur [3].

En 1057 Michel VI Stratiotikos offrait à Isaac Comnène, révolté contre lui, avec l'adoption, le titre de *césar*. Psellos, chargé de transmettre ces propositions à Isaac Comnène, lui rappela que plus d'un empereur avait été titré *césar* avant de parvenir au trône [4]. Mais les partisans d'Isaac Comnène refusèrent les offres de Michel VI. Toutefois, Isaac Comnène déclara confidentiellement à Psellos qu'il ne réclamait pas immédiatement le titre impérial et qu'il se contenterait du titre de *césar*, sous certaines garanties. Michel VI accepta toutes les conditions de son rival et lui envoya une nouvelle ambassade, mais les événements se précipitèrent et Michel VI fut obligé d'abdiquer [5].

(1) Leo Gramm. 304; Zonaras III, 469; Theoph. Cont. 731.

(2) *Chron. Pasc.* 601-603. Cf. Zonaras III, 130-131. D'après Candide, 475, le jeune *césar* Basiliscos fut consacré lecteur aux Blachernes.

(3) Zonaras III. 572, scolie.

(4) Psellos, Sathas IV, 224 (RENAULT II, 99).

(5) Psellos, Sathas IV, 227 (RENAULT II, 103), cf. Zonaras III, 661-665. Sur les deux ambassades de Psellos, cf. RAMBAUD, *Études sur l'histoire byzantine*, Paris, 1912, 152-153. L. BRÉHIER, *Le schisme oriental*, 257.

Enfin l'empereur Michel VII Doucas (1071-1078), fatigué des soucis du pouvoir et alors sans héritier direct, songea un instant à s'assurer le concours de Nicéphore Bryenne, en lui conférant « la seconde dignité après celle d'empereur, autrement dit, le titre de *césar* » (1). Mais ses conseillers le dissuadèrent de mettre ce projet à exécution. Jean Doucas, oncle de Michel VII, titré *césar*, était déjà entré au couvent, à la suite de sa tentative pour s'emparer du trône (2). Nicéphore III Botaniate offrit à son tour à Nicéphore Bryenne de l'adopter et de lui conférer le titre de *césar*, avec promesse de succession au trône, à condition qu'il déposât les armes. Mais après quelques hésitations, Nicéphore Bryenne refusa la proposition impériale (3).

Il arrivait enfin que de graves raisons contraignaient parfois les empereurs à conférer le titre de *césar* à des étrangers, à des Barbares. Ainsi, Léon I (457-474) avait été poussé au trône avec l'appui du chef goth Aspar. Ce dernier était arien et ne pouvait aspirer à l'empire (4). Aspar avait plusieurs fils; l'un deux, nommé Patrice, fut titré *césar* par Léon I. Patrice, qui semble avoir abjuré l'arianisme et avoir tenté de réconcilier son père avec l'empereur (5), aurait été, d'après Marcellinus Comes (6), le gendre de Léon I. Le fait paraît très douteux, mais il est possible que Patrice ait été simplement fiancé à la princesse Léontia, fille de Léon I (7). Quoi qu'il en soit, Aspar et ses fils furent tous massacrés sur l'ordre de Léon I, en 471 (8).

D'après Nicéphore de Constantinople, le khagan bulgare Terbel (701-722) fut titré *césar* par Justinien II, en récompense de l'appui que ce chef barbare lui avait apporté pour sa restauration : καὶ καίσαρα ἀναγορεύει (9). Toutefois, ni Théo-

(1) N. Bryenne, 101.

(2) N. Bryenne, 83.

(3) N. Bryenne, 132, 133. Cf. Zonaras III, 721.

(4) Theoph. 179.

(5) Theoph. 180 ; Cédr. I. 613 ; Zonaras III, 121-122.

(6) Marcell. comes, an. 471, qui appelle aussi Patrice Patriciolus.

(7) Cf. Du Cange, *Familiae byzantinae*. 79-80.

(8) Theoph. 182 ; Marcell. comes, id. ; Chron. Pasc. 596 ; Malalas 371. L'historien Candidos, 471, prétend que le *césar* Patrice fut seulement blessé et continua à vivre.

(9) Nic. de CP, éd. de Boor, 49.

phane [1], ni Cédrène [2], ni Zonaras [3], ne font mention du titre de *césar* conféré à Terbel.

Ainsi, jusqu'à l'avènement des Comnènes en 1081, le titre de *césar* garda presque toute son antique splendeur. Au Xe s. Constantin VII Porphyrogénète écrivait encore que le titre de *césar* « était presqu'égal à celui d'empereur » : παρομοιά τῆς βασιλικῆς δόξης [4]. Pratiquement les successeurs de Constantin le Grand se contentèrent généralement de créer un seul *césar*, ou exceptionnellement deux. De toute manière, les empereurs ne semblent pas avoir prodigué le titre de *césar*, qui était d'ailleurs assez dangereux. Il semble, du reste, que sous certains règnes, le titre de *césar* soit resté vacant. Car, ainsi que le fait remarquer très justement Charles Diehl [5], le titre de *césar* est un titre peu fréquent et la promotion d'un *césar* est un événement assez important pour que les historiens en aient fait expressément mention.

Cette vacance du titre de *césar* semble s'expliquer en partie parce que plus d'un empereur estimait dangereux de placer un personnage en vue trop près des marches du trône, en partie parce que les basileis, ayant pris l'habitude d'associer au trône leurs fils, le titre de *césar* n'avait guère d'emploi. En tout cas, le titre de *césar* gardait encore au XIe s. presque tout son éclat, car on le voit plusieurs fois offert à des prétendants à l'empire, qui, il est vrai, le refusent.

Le césarat de l'avènement des Comnènes (1081) à la prise de Constantinople (1453).

L'avènement d'Alexis I Comnène, en 1081, apporta de profonds changements dans la titulature byzantine. Le nouveau basileus avait tout d'abord à pourvoir de titres éclatants les membres de sa famille. Nicéphore Mélissène, beau-frère d'Alexis I Comnène, s'était révolté en même temps que ce dernier contre Nicéphore III Botaniate. Nicéphore Mélis-

(1) Theoph. 576.
(2) Cédr. II, 781.
(3) Zonaras III, 238.
(4) Cer. II, 52, 711.
(5) Ch. Diehl, *Etudes byzantines*, 297.

sène avait offert à Alexis Comnène de partager avec lui l'empire, mais Alexis I Comnène avait refusé cette offre et avait simplement promis à son beau-frère de lui réserver le titre de *césar* (1). Avec sa prudence habituelle, Alexis I Comnène ne se hâta pas, du reste, de délivrer à Nicéphore Mélissène le chrysobulle constatant la collation de ce titre (2), mais, toutefois, Alexis I Comnène tint sa parole (3). Kinnamos signale que le *césar* Nicéphore Mélissène édifia de magnifiques palais dans les environs de Dorylée (4).

Désireux de conférer à son frère Isaac Comnène un titre supérieur à celui qu'il venait de donner à son beau-frère, Alexis I Comnène se trouva fort embarrassé, car il n'y avait pas de titre supérieur a celui de *césar*: ἕτερον δὲ ἀξίωμα πλὴν τοῦ καίσαρος οὐκ ἦν (5). Les empereurs avaient déjà détaché de la couronne les titres de *sébaste* et de *césar*; le titre de βασιλεύς était réservé aux associés à l'empire; le qualificatif de *auguste* était l'apanage traditionnel des empereurs et ne pouvait être communiqué sans grand inconvénient. Restait le titre de αὐτοκράτωρ que les empereurs souverains avaient pris l'habitude d'ajouter à leur titre de βασιλεύς pour se différencier des empereurs associés. Réunissant en un seul mot les deux termes σέβαστος et αὐτοκράτωρ, Alexis I Comnène forgea le mot σεβαστοκράτωρ; il en fit un titre spécial qu'il plaça au-dessus du titre de *césar* et immédiatement au-dessous du titre d'empereur. Il décerna ce nouveau titre à son frère Isaac Comnène, qui se trouva ainsi au sommet de la hiérarchie nobiliaire (6). Le césarat se trouva de cette manière relégué au troisième rang, et à partir d'Alexis I Comnène il perdit un peu de son antique splendeur. Toutefois le titre de *césar* ne fut pas pour autant davantage prodigué.

A part son beau-frère, Nicéphore Mélissène, Alexis I Comnène ne titra, semble-t-il, que deux personnages *césars*. Le premier fut son gendre, Nicéphore Bryenne, époux de sa

(1) An. Com. I, 116 (Leib I, 89).
(2) An. Comn. I, 122 (Leib I, 93-94).
(3) Zonaras III, 732.
(4) Kinnamos 293.
(5) An. Comn. I, 147 (Leib I, 113).
(6) An. Comn. I, 147 (Leib I, 113).

fille Anne. Dans la préface de son Histoire, Anne Comnène déclare qu'elle épousa le *césar* Nicéphore Bryenne (1). Or, il est certain que Nicéphore Bryenne ne fut pas titré *césar* dès son mariage. Zonaras affirme, en effet, que Nicéphore Bryenne, titré panhypersébaste lors de son mariage avec Anne Comnène (2), ne reçut qu'ensuite le titre de *césar* (3). Le titre de *césar* étant incontestablement au-dessus du titre de panhypersébaste, ne pouvait être conféré avant ce dernier, comme le suppose à tort Du Cange (4). Au reste, Anne Comnène, tout en appellant son mari « *mon césar* », τὸν ἐμὸν Καίσαρα ajoute toujours, lorsqu'elle veut préciser, « mon césar, qui était alors titré panhypersébaste » : τὸν ἐμον Καίσαρα τῷ πανυπερσεβάστου τότε τετιμημένον ἀξιώματι (5).

Le troisième personnage titré *césar* par Alexis I Comnène, fut son troisième fils, Isaac Comnène, comme l'écrit Zonaras (6). Nicétas affirme (7) qu'Isaac Comnène avait été créé sébastocrator par son père Alexis I Comnène. Le fait est peu probable. Isaac Comnène fut très vraisemblablement titré sébastocrator par son frère Jean II Comnène, qui, toujours au dire de Nicétas (8), avait pour lui une très grande affection. En tout cas, dans le typikon du couvent fondé par Irène Doukas, femme d'Alexis I Comnène, Isaac Comnène figure avec le titre de *césar* et sa femme Irène avec celui de *césarissa* (9).

Jean II Comnène (1118-1143) ne se montra pas plus prodigue du titre de *césar*. Il conféra le titre à un aventurier normand, Jean Roger, dont il avait fait son gendre (10). A la mort de son beau-père, Roger tenta de s'emparer du trône au détriment de Manuel I Comnène (11). Après avoir joué un

(1) An. Comn. I, 6, 7 (Leib I, 27).
(2) Zonaras III, 739.
(3) Zonaras III, 749.
(4) Du Cange, *Familiae byz.* 178.
(5) An. Comn. II, 227 (Leib II, 124-125).
(6) Zonaras III, 749.
(7) Nicétas 13.
(8) Nicétas, ibid.
(9) Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, Paris 1912, 27. Cf. Ch. Diehl, *Figures byzantines*, I. *Irène Doucas*, 83.
(10) Kinnamos 36-37.
(11) Kinnamos 37. Cf. Chalandon, op. cit., 197-198.

rôle effacé sous le règne de ce dernier, Jean Roger prit l'habit monastique ([1]). Dans le typikon du couvent du Pantokrator, fondé par Jean II Comnène, il est prescrit de fêter l'anniversaire du *césar* et de la *césarissa*. Peut-être s'agit-il de Jean Roger et de sa femme ? ([2]).

Manuel I Comnène (1143-1180) avait fiancé sa fille Marie au jeune prince de Hongrie, Béla, qui n'était encore qu'un παῖς. Selon l'usage, Béla fut amené à Byzance et, conformément à la coutume byzantine, il échangea son prénom peu orthodoxe contre celui d'Alexis ([3]). Manuel I Comnène, qui n'avait pas alors de fils, avait l'intention de laisser la couronne à son gendre et Nicétas ([4]) déclare même qu'un acte fut rédigé par lequel Béla-Alexis était reconnu officiellement comme l'héritier du trône. Kinnamos dit même que Béla fut acclamé despote : δεσπότης ἀνεβοήθη ([5]). Il ne s'agit pas ici, du reste, du titre nobiliaire de *despote*, titre qui n'existait pas encore officiellement, mais d'un simple qualificatif attribué par l'usage aux empereurs, et à leurs enfants ou héritiers. C'est en sa qualité de διάδοχος τῆς βασιλείας ([6]) que le jeune Béla-Alexis fut acclamé par anticipation despote. Béla reçut-il un titre à l'occasion de ses fiançailles ? C'est probable. Chalandon prétend que Béla fut titré sébaste ([7]). Mais ni Kinnamos ni Nicétas ne disent rien de tel. Le titre de *sébaste* aurait été un titre bien inférieur pour le fiancé de l'héritière du trône. En réalité, Chalandon a attribué par distraction à Béla-Alexis le titre de *sébaste*, porté par Georges Paléologue, chargé par Manuel I Comnène de négocier les fiançailles projetées. Manuel I Comnène, ayant eu enfin un fils, rompit les fiançailles de sa fille Marie avec Béla-Alexis et la promesse de succession au trône fut annulée. En compensation, Béla épousa la sœur de l'impératrice et reçut le titre de *césar* ([8]).

([1]) Chalandon, op. cit., 215.
([2]) Chalandon, op. cit., 30.
([3]) Kinnamos 215.
([4]) Nicétas 147.
([5]) Kinnamos 215.
([6]) Nicétas 147, 167.
([7]) Chalandon, op. cit., 476.
([8]) Nicétas 211 ; Kinnamos 287.

Quant à Marie Comnène, après la rupture de ses fiançailles avec Béla-Alexis, elle épousa Renier de Montferrat (1), qui changea lui aussi son nom contre celui de Jean Comnène (2) et fut titré *césar* (3). Le *césar* Jean Comnène et la césarissa Marie se révoltèrent le 2 mai 1182 contre l'impératrice régente, Marie d'Antioche, veuve de Manuel I Comnène et contre son favori, le protosébaste Alexis (4). Le *césar* Jean Comnène et la césarissa moururent plus tard, empoisonnés par Andronic I Comnène (5).

Enfin, il nous est parvenu un sceau du *césar* Jean Dalassène, qui avait épousé la nièce de Manuel I Comnène, Marie Comnène (6).

Sous la dynastie des Anges, le titre de *césar* ne fut également porté que par un très petit nombre de personnages.

Le fils naturel de Manuel I Comnène, Alexis Comnène, avait été titré sébastocrator. Il avait épousé Irène, fille naturelle d'Andronic I Comnène et il semblait par cette union être destiné à l'empire. Mais, à la suite d'un complot, Andronic I Comnène le fit aveugler et exiler (7). Isaac II Ange (1185-1195) le rappela à la cour et lui conféra le titre de *césar*, inférieur donc à celui de sébastocrator (8). Mais peu après, à la suite d'un complot, Alexis Comnène était enfermé dans un couvent, ce qui entraînait automatiquement la perte de ses dignités (9).

Isaac II Ange titra aussi *césars* ses deux beaux-frères. L'un était le mari de sa sœur Irène Ange (10) et avait été

(1) Nicétas 222.

(2) Guillaume de Tyr II, 413 (éd. Paris).

(3) Nicétas 300-301.

(4) Nicétas 300-314. Cf. Eustathe de Thessal., *De Thessal. capta* 384-385 (à la suite de Leo Gramm.).

(5) Nicétas 337.

(6) V. Laurent, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine*, Hellenica 8, 1935, n. 724, p. 60

(7) Nicétas 401-402.

(8) Nicétas 558: ἀπὸ σεβαστοκράτορος εἰς καῖσαρα ὑποδεθείς.

(9) Nicétas 556-559.

(10) V. Laurent, *Sur un sceau attribué par erreur à Irène Ange* dans Hellenika, 5, 1932, n. 397, p. 412.

aveuglé jadis par Andronic I Comnène (1), Jean Cantacuzène. L'autre, mari de sa sœur Théodora, était Conrad de Montferrat, qui fut titré *césar* à l'occasion de son mariage (2). Conrad joua un rôle important lors de la révolte de Branas qu'il réprima (3). Cependant le *césar* Conrad s'aperçut bientôt que, si considérable que fut encore le titre de *césar*, ce dernier, au dire de Nicétas (4), ne lui conférait guère « d'autre avantage que celui de porter des souliers de couleur différente de ceux des simples citoyens ». Las de son oisiveté forcée, Conrad quitta Byzance pour aller guerroyer en Palestine où il se fit tuer sans gloire (5).

Alexis V Murzuphle, après s'être emparé du trône confisqua en partie les immenses richesses amassées par les sébastocrators et les *césars* créés par les basileis de la dynastie des Anges (6).

Il est assez naturel que pendant l'*empire de Nicée* la collation du titre de *césar* ait été peu fréquente. On ne connaît, semble-t-il, qu'un seul *césar*, Léon Gabalas, frère de Jean Gabalas qui gouvernait Rhodes (7).

Par contre, sous les *Paléologues*, le titre de *césar* fut conféré à divers personnages. A peine couronné, Michel VIII Paléologue (1261-1282) songea à élever les membres de sa famille aux plus hautes dignités. Après avoir commencé par titrer sébastocrator (8) son frère Jean qui était déjà grand domestique (9), il créa en même temps *césar* son second frère, Constantin (10). Le texte de Pachymère : ἅμα γὰρ τὸν Ἰωάννην σεβαστοκράτορα καὶ καίσαρα ἀπέδεικνυ, peut prêter à équivoque.

(1) Nicétas 489-490. Cf. Zachariae von LINGENTHAL, *Jus graeco-rom.* III, 508 la constitution *de nuptiis septimi gradus,* de 1186, qui relate le mariage du *césar* Jean Cantacuzène et de la césarissa Irène Ange.

(2) Nicétas 497-498.

(3) Nicétas 498-499.

(4) Nicétas 516 : ἐς μόνον τὸ μὴ τοῖς πολλοῖς ὁμόχρωμον ὑπόδημα τοῦ πόδος.

(5) Nicétas 516-517.

(6) Nicétas 749.

(7) Acropolite 49. 92.

(8) Pachym. I, 107.

(9) Pachym. I, 81.

(10) Pachym. I, 108 ; Nic. Grégor. I, 79.

Pachymère ne veut pas dire que Jean Paléologue avait été créé en même temps sébastocrator et *césar*, ce qui n'aurait pas eu de raison d'être ; il veut indiquer que Jean Paléologue avait été créé sébastocrator *en même temps* que son frère Constantin, dont il vient d'être question, avait été titré *césar*. Comme Pachymère n'avait pas signalé l'élévation de Constantin Paléologue au césarat, il répare son omission, comme l'indique la particule γάϱ.

La promotion de Jean Paléologue libéra le titre et les fonctions de grand domestique, qui furent alors conférés à Alexis Stratègopoulos (1). Jean Paléologue fut titré plus tard despote (2) et son beau-père, Constantin Tornikios, fut titré sébastocrator, tout comme Constantin Paléologue, mais avec des distinctions dans les insignes. Alexis Stratègopoulos fut alors élevé au titre de *césar* (3). Il appartenait à l'illustre famille des Mélissène. Selon l'usage byzantin, il avait pris le nom de sa mère ; ses descendants conservèrent, d'ailleurs, le nom de Stratègopoulos (4). Alexis Stratègopoulos était déjà *césar* lorsqu'il s'empara de Constantinople, en 1261. Michel VIII Paléologue ne pouvait guère lui conférer un titre plus élevé ; il le combla d'honneurs extraordinaires : Alexis Stratègopoulos fit une entrée triomphale dans la capitale reconquise, il fut autorisé, pour la cérémonie, à porter une couronne, presque semblable à celle du basileus et son nom fut prononcé dans les prières publiques à la suite du nom souverain (5).

Michel VIII perdit successivement son frère Jean le despote, son frère Constantin le sébastocrator, le sébastocrator Constantin Tornikios et le *césar* Alexis Stratègopoulos ; il ne semble pas avoir créé de nouveaux sébastocrators ni d'autres *césars* (6). Par ailleurs, Michel VIII, qui avait associé à l'empire son fils Andronic, ne paraît pas avoir conféré de titres speciaux à ses autres fils. Constantin est simplement qualifié par les historiens de Porphyrogénète. Il ne portait aucun

(1) Acropol. 184-185.
(2) Pachym. 108.
(3) Pachym. id., Acropol. 185. Cf. Dölger. Regesten n. 1882.
(4) Phrantzès 133.
(5) Pachym. I, 473 ; Nic. Grégor. I, 89.
(6) Pachym. I, 411.

titre, mais il fut autorisé pendant un certain temps à porter les brodequins rouges (1). Constantin le Porphyrogénète tenait à la cour un rang particulier; il n'était ni empereur ni despote; il était au-dessus des despotes mais en-dessous des empereurs; sa situation était quelque peu ambigue (2). Quant à Théodore Paléologue, Michel VIII ne lui conféra aucun titre et son frère Andronic II Paléologue lui refusa nettement le titre de despote. Le jeune prince refusa, d'autre part, le titre de sébastocrator qui lui était offert et il préféra rester sans titre (3).

Enfin Pachymère cite un *césar* Romanos nommé en même temps que le grand domestique Andronic Paléologue, ἐξισωτὴς κατὰ Σκάμανδρον (4).

Sous Andronic II Paléologue (1282-1328), le titre de *césar* fut décerné à plusieurs personnages. Ayant placé à la tête d'une armée le protovestiaire Michel Tarchaniote, Andronic II Paléologue voulut le titrer *césar;* mais Tarchaniote refusa modestement ce titre éclatant, en déclarant qu'il voulait tout d'abord le mériter pas ses exploits (5). Un pareil exemple de désintéressement est rare à Byzance.

Inquiet de la rébellion d'Alexis Philanthropène, Andronic II Paléologue envoya à ce dernier Isaac Raoul et la protovestiarissa Théodora pour lui offrir le pardon ainsi que le titre de *césar* avec un apanage convenable, à condition qu'il ferait sa soumission (6). Mais la révolte ayant été maîtrisée, Andronic II Paléologue n'eut pas à tenir ses promesses (7).

Andronic II Paléologue s'était montré fort dur pour son frère Constantin le porphyrogénète. Ce dernier étant mort, Andronic II Paléologue fit venir à la cour son fils Jean, qu'il titra aussitôt du titre de panhypersébaste et qu'il combla

(1) Pachym. I, 499-500.
(2) Cantacuz. III, 33.
(3) Pachym. II, 180-182.
(4) Pachym. I, 222. Cf. Dölger, *Beiträge z. Gesch. der byz. Finanzverwaltung* 1927, 81.
(5) Pachym. II, 68.
(6) Pachym. II, 230.
(7) Sur Alexis Philanthropène, cf. R. Guilland, *Etudes de civilisation et de littérature byzantines.* III. *Alexios Philanthropène, Revue du Lyonnais,* n. 7, 1922, 47-59.

d'honneurs. Puis, il lui fit épouser Irène, fille du grand logothète Théodore Métochite ([1]). Plus tard, la fille du panhypersébaste Jean Paléologue, Marie, épousa le kral de Serbie, Etienne Ourosch. Fort d'une pareille alliance, Jean Paléologue, qui était épitrope et dioecète de Thessalonique ([2]), tenta de se révolter vers 1325-1326, se posant en prétendant au trône. Pour éviter des troubles, car Jean Paléologue avait déjà commencé à ravager le pays, Andronic II envoya à son neveu les insignes de *césar*. Jean Paléologue accepta et promit de se tenir tranquille. Peu auprès, il mourait, à Skopia. La césarissa Irène se montra très affectée de la mort de son époux et voulut rester dans cette ville. A la suite de démarches pressantes, la césarissa consentit enfin à revenir sur les terres d'empire ([3]).

Enfin, Andronic II avait pris à son service un hardi aventurier, d'origine allemande, Roger de Flor. Il le créa mégaduc, tout en s'excusant, étant donné les nécessités de l'heure, d'élever des étrangers aux dignités les plus hautes mais en alléguant aussi l'exemple de ses prédécesseurs ([4]). Bien plus, peu après, Andronic II fit épouser à Roger de Flor sa nièce Marie, fille de sa sœur Irène et de l'ex-roi de Bulgarie Asen ([5]). Plus tard, enfin, Andronic II Paléologue offrit à Roger de Flor le titre presque impérial de *césar*, τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα τὸ τοῦ Καίσαρος et lui en fit porter les insignes par Théodore Chumnos ([6]). Après de longues hésitations, Roger de Flor finit par accepter le titre de *césar* et son épouse reçut les insignes du césarat ([7]). Quelque temps après, Roger de Flor, à la suite de démêlés avec le jeune empereur Michel IX Paléologue, fils d'Andronic II, était assassiné ([8]).

Il nous est parvenu un molybdobulle attribué à Michel Ange, qui, d'après Pantchenko appartiendrait à Michel IX

([1]) Pachym. II, 517 ; Nic. Grégor. I, 271.
([2]) Nic. Grégor. I, 374.
([3]) Nic. Grégor. I, 373-374, 380, 381, 390.
([4]) Pachym. II, 546.
([5]) Pachym. II, 395. Cf. G. Schlumberger, *Expédition des Almugavars*, 1902, 33.
([6]) Pachym. II, 506, 508.
([7]) Pachym. II, 517, 521-522 ; Nic. Grégor. I, 220.
([8]) Pachym. II, 524-525.

Paléologue et antérieur, par là, à 1295. En tout cas, comme le note très justement le R. P. Laurent, « nous n'avons pas jusqu'ici trouvé mention expresse d'un Michel Ange *césar* » (1).

Les successeurs d'Andronic II Paléologue ne semblent guère avoir conféré le titre de *césar*. Cantacuzène, Phrantzès, Ducas et les autres historiens ne signalent pas de titulaires. Toutefois, le Pseudo-Codin le maintient dans la hiérarchie et décrit même minutieusement son costume et ses insignes. Le titre de *césar* ne tomba donc pas en désuétude après Andronic II Paléologue, mais, pour diverses raisons, les empereurs ne conférèrent pas ce titre. Le titre de *césar* trop haut peut-être pour être donné à un simple sujet de l'empire, était régardé comme trop inférieur pour satisfaire l'ambition des cadets de la famille impériale. Les empereurs se servaient, semble-t-il, de préférence du titre de *césar* pour faire rentrer dans le devoir les prétendants au trône ou pour flatter l'orgueil des aventuriers à la solde de l'empire.

Jean Cantacuzène, le futur empereur, avait été créé grand domestique et il exerça cette haute charge noble sous les règnes d'Andronic II Paléologue et d'Andronic III Paléologue (1328-1341). Le grand domestique prenait rang après le panhypersébaste, dans la hiérarchie ; mais, pour honorer Jean Cantacuzène, Andronic III décida que le grand domestique serait sur le même rang que le panhypersébaste ; plus tard il voulut même que le grand domestique prit rang avant le panhypersébaste et se classa immédiatement après le *césar* (2). Malgré l'extrême faveur dont il jouit pendant le règne d'Andronic III Paléologue, Jean Cantacuzène resta grand domestique et ne fut pas titré *césar*. Si quelqu'un, toutefois, méritait par ses services et par sa situation d'arriver au césarat, c'était bien Jean Cantacuzène, et il y a lieu de s'en étonner. L'explication de ce fait étrange peut-être la suivante. Le grand domestique était le chef de l'armée et il exerçait par suite une fonction active. Le *césar*, au contraire, n'exerçait aucune fonction et n'avait qu'un titre nu. Si dans l'ordre des préséances, le *césar* avait le pas sur le grand domestique, son influence politique était certainement médiocre.

(1) V. Laurent, *Les bulles métriques*... Hellenika 4, 1931, n. 135, p. 329.
(2) Ps.-Codin., De off. 7, 8.

On trouve bien mention de *césars* au XIV^e s. et même au XV^e s., mais il s'agit de personnages non byzantins, titrés *césars* et dont il est bien difficile de dire s'ils ont reçu ce titre du basileus. C'est le cas, par ex. au XIV^e s. du *césar* de Valachie, Alexis Ange Philanthropène, marié à Marie, probablement la césarissa, citée par la Chronique des moines Proclos et Comnène et paranymphe au mariage de Marie Ange Ducas Paléologue avec son second mari, Esaü de Buondelmonti. Alexis Ange Philanthropène s'était retiré au couvent et mourut avant 1381 (1). C'est aussi le cas du *césar* Manuel Ange Philanthropène (2), *césar* de Thessalie et des *césars* serbes, Grégoire Preljub (3) et Vojhna, vers 1375, qui résidait à Drama, et qui livra l'empereur Mathieu Cantacuzène à Jean V Paléologue (4). C'est enfin le cas, au XV^e s. du *césar* Alexis Ange, dont il nous est parvenu un prostagma de 1418 attribuant un monudrion à Salonique au monastère de la Théotokos (5).

Ainsi, le titre presque impérial de *césar* subsista jusqu'en 1453. Du reste, tout en détachant de la couronne le titre de *césar* pour en faire un titre distinct, les empereurs conservèrent officiellement le qualificatif de *césar* qu'ils joignaient au qualificatif d'*auguste* (6). C'était, d'ailleurs, la répétition de la vieille formule romaine: *imperator caesar augustus*. C'est dans son acception primitive que les empereurs byzantins gardèrent l'appellation de *césar* dans le protocole, tout au moins dans les premiers siècles.

Promotion au titre de césar.

La collation du titre de césar comportait des cérémonies particulièrement brillantes. Le Livre des Cérémonies décrit

(1) N. Bées, *Sur les tables généalogiques des despotes et dynastes médiévaux d'Epire et de Thessalie, Zeitschr. f. osteuropäische Geschichte*, 3, 1913, 212.

(2) D. Zakythinos, *Le despotat de Morée*, Paris 1932, 152 et n. 5.

(3) N. Bées, op. cit., 210.

(4) Cant. III, 323-325, 326, 330. Cf. P. Lemerle et A. Soloviev, *Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus, Annuaire de l'Institut Kondakov*, XI, 1939, 138 et P. Lemerle, *Philippes*, 203-204.

(5) S. Eustratidès, Ἱστορικὰ Μνημεῖα τοῦ Ἄθω. Hellenika 2, 1929, 379.

(6) Cer. I, 91, 412 ; I, 92, 424 ; I, 93, 430.

longuement (1) le cérémonial de la promotion d'un césar au Xe s. Les grandioses cérémonies, qui se déroulaient avant le Xe s. dans le Tribunal des 19 Lits, avaient lieu alors dans l'église du Seigneur (2). Au XIe s. les cérémonies avaient toujours lieu au Grand Palais, à Pâques, après que l'assistance se fût rendue en procession solennelle à Sainte-Sophie. Le patriarche assistait à la cérémonie (3). Toutefois, lorsque l'impératrice Zoè adopta le neveu de Michel IV le Paphlagonien, le futur Michel V le Calfat (1041-1042) et le fit *césar*, la cérémonie eut lieu à l'église des Blachernes (4). Au XIVe s., d'après le Pseudo-Codin, la cérémonie avait lieu aussi au palais impérial. Le cérémonial était le même que celui d'un sébastocrator ou d'un despote (5). L'empereur debout, en grand costume et entouré de sa cour, prononçait la formule sacramentelle : « Notre Majesté te crée césar ». Le récipiendaire baisait alors le pied de l'empereur et, s'étant relevé, était ceint de la couronne par le basileus. Le Pseudo-Codin ne fournit, d'ailleurs, aucune indication sur la création des *césars*. Il semble mal renseigné sur la question, ce qui semblerait indiquer que depuis assez longtemps il n'y avait pas eu de promotion de *césar* à la cour de Byzance. Le témoignage de Muntaner (6), bien qu'inexact, car il déclare à propos de la nomination de Roger de Flor comme *césar* qu'il n'y avait pas eu de *césar* dans l'empire byzantin depuis 400 ans, ce qui est faux, puisque Alexis Stratègopoulos avait été créé *césar* une quarantaine d'années auparavant, le témoignage de Muntaner laisse toutefois penser qu'au XIVe s., le poste de *césar* devait être assez souvent vacant.

(1) Cer. I, 43, 217-218 (Vogt, *Le Livre des Cérémonies*, I, 26 et *Commentaire* II, 42-50).

(2) Cer. II, 52, 712. Cf. dans Goar, *Eucologe* 930, la prière pour la nomination d'un césar.

(3) Psellos, *Chronogr.* IV, 23, 67 (éd. Renault).

(4) Psellos, ibid.

(5) Ps.-Codin, *De off.*, 101.

(6) Buchon, *Chroniques étrangères*, 431. Cf. G. Schlumberger, *Expédition des Almugavars*, 104.

Privilège du césar.

Les privilèges du *césar* étaient très grands, car, ainsi que le note Psellos (1), il est presque l'égal du basileus, ce que plus tard confirme Muntaner, en déclarant qu'il a la même autorité que l'empereur dans l'empire (2). Le *césar* participait aux acclamations dans les cérémonies officielles et se tenait à côté du basileus. Le siège sur lequel il s'asseyait était légèrement inférieur en hauteur à celui de l'empereur. Il prenait place à la table impériale et il était logé dans le palais impérial. Il avait sa garde particulière (3). D'après Muntaner, le *césar* pouvait faire des dons à perpétuité; il pouvait se faire délivrer directement de l'argent par le Trésor; il avait le droit de lever des impôts, de prononcer des confiscations et même de faire pendre les coupables. Le *césar* signait: « César de notre empire » et l'empereur lui écrivait: « César de ton empire » (4). Le *césar* signait à l'encre verte, l'encre rouge étant réservée à l'empereur et l'encre bleu au sébastocrator (5).

Costume et insignes du césar.

Le *césar* portait un costume spécial, qui varia avec les époques. Celui-ci consistait essentiellement en la chlamyde et les agrafes, comme le signale expressément le protocole de 769 (6). Au XIVe s., d'après le Pseudo-Codin (7), la tunique du césar était écarlate, sans ornements spéciaux. Les culottes et les souliers étaient gris-bleu; son chapeau était également gris-bleu; la selle et les housses de son cheval étaient elles

(1) Psellos, *Chronogr.* VII, 26, 130 (éd. Renault).

(2) G. Schlumberger, *Expédition des Almugavars*, 104.

(3) Pselllos, id., VII, 26, 130.

(4) G. Schlumberger, ibidem.

(5) G. I. Bratianu, *Byzance et la Hongrie. A propos d'un récent article de M. Franz Dölger, Rev. histor. du Sud-Est Européen*, XXII, 1945, 154.

(6) *Cer.* I, 43, 218-219 (Vogt II, 27).

(7) Ps.-Codin, *De off.*, 15-16.

aussi gris-bleu; la selle n'avait pas, comme celle de l'empereur, d'aigles brodées. La tente du *césar* était blanche avec des cartouches gris-bleu. Son costume militaire était composé d'une cotte de mailles d'or à manchettes et d'anneaux d'or aux pieds. Le césar portait le casque avec la couronne césarienne; il avait une épée et une lance d'or (1).

Le principal insigne du *césar* était la couronne dite césarienne, τὰ καισαρίκια (2). Primitivement et encore au VIIe s., le césar portait le kamelaukion, qui était une espèce de chapeau ne ressemblant en rien à la couronne. Au VIIIe s., comme l'indique le protocole de 769, la couronne césarienne est une couronne ou un bandeau d'or appelé περικεφάλαιον ou encore περικεφαλαία χρυσῆ (3). Cette couronne varia elle aussi de forme. Au Xe s., elle ne différait de la couronne impériale que par l'absence de la croix terminale (4). Au XIe s., la couronne du *césar*, au dire de Psellos (5), était un diadème, terme bien vague que Psellos ne précise pas. Au XIIe s, d'après Anne Comnène (6), la couronne du *césar* était ornée de perles et de pierreries clairsemées, mais elle n'avait pas de calotte. Au XIVe s., la couronne du *césar* était tissue d'or et d'écarlate; sur ses bords, le nom de celui qui la portait était brodé en lettres d'or; les pendeloques étaient semblables à celles qui ornaient la couronne de l'empereur à quelques différences près. La couronne du *césar* différait peu alors de celles du sébastocrator et du despote (7). Les autres insignes du *césar* étaient le bâton et la bannière (8).

L'*épithète* propre au *césar* était εὐτυχέστατος (9). Dans les acclamations, figuraient les mots: εὐτυχῶς φιλλικίσιμε (10). Plus tard, il est vrai, l'épithète εὐτυχέστατος fut donnée aux despo-

(1) Vogt, *Le Livre des Cérémonies*, Comment. II, 49.

(2) Cer, I, 43, 219-220 (Vogt I, 27).

(3) *Cer.*, id. Cf. Vogt, id., *Commentaire* II, 49.

(4) Cer. II, 52, 711.

(5) Psellos, *Chronogr.* VII, 33, 103.

(6) An. Comn. III, 4, 116 (éd. Leib).

(7) Ps.-Codin, *De off.*, 15-16.

(8) G. Schlumberger, op. cit., 104.

(9) Cer. I, 43, 225; I, 44, 227; (Vogt I, 32; I, 34; *Commentaire* II, 45); I, 97, 443; cf. Reiske 477 et Append. 457.

(10) Cer. I, 43, 220. 221. 224. 225. (Vogt I, 28, 29, 31, 32).

tes [1]. Au XIV[e] s., d'après le Pseudo-Codin, le *césar* avait droit au qualificatif de *despote*, comme le sébastocrator, le despote et l'empereur lui-même. Il s'agit là, d'ailleurs, d'un simple qualificatif de courtoisie, sans signification précise [2].

I

INDEX DES NOMS PROPRES

(1) Manuelis Philae carmina, éd. E. Miller, II, 138.
(2) Ps.-Codin, *De off.*, 15-16.

II

INDEX DES DIGNITÉS

III

INDEX GEOGRAPHIQUE

Paris

RODOLPHE GUILLAND.

Opus Dei

Au R. P. G. de Jerphanion

Mon Révérend Père,

Depuis des années que je suis en quelque sorte votre prochain le plus proche, puisque vous n'avez pas d'autre voisin, il m'est souvent arrivé de penser que vous faites un parfait bénédictin. Le *Petit Larousse*, dans sa *Partie Historique,* article *Bénédictins,* ne dit-il pas : « On donne le nom de bénédictin à un homme érudit, d'une science profonde et solide » ? Et Littré, *votre* Littré : « Fig. C'est un Bénédictin, se dit, à cause des grands travaux qu'ont éxécutés les Bénédictins, d'un érudit livré sans distraction au travail ». Il n'y a pas plus bénédictin que vous, j'en atteste vos pairs, vos élèves, vos lecteurs des deux mondes, et mes propres constatations.

Mais une question s'est aussi présentée quelquefois à mon esprit : l'abbé de Rancé n'avait-il pas raison de « tempêter » contre ce bénédictinisme, au nom de saint Benoît et de la tradition monastique ? « Notre Père saint Basile » n'avait pas prévu cette race de moines tour à tour rats de bibliothèques et gyrovagues, ou du moins grands voyageurs, sous prétexte de science. Que devient parmi ces déplacements de curieux et parmi ces curiosités déplacées l'unique nécessaire, l'« Opus Dei » ?

Je ne vais pas réveiller une querelle qui dort. D'autres ont dit là-dessus le dernier mot, au moins, si l'on peut s'exprimer ainsi, provisoirement ; car rien n'est définitif, de ce monde qui passe. Mon propos embrasse un tout petit problème d'histoire : tout petit, mais non dépourvu de gravité. Il s'agit, pour le dire d'un mot, de sémantique. Quelles acceptions a eues successivement ce terme grandiose d'« Opus Dei » ? Comment est venue à saint Benoît l'idée de l'appliquer à la liturgie, ou en général à l'oraison ? Nul autre, en dehors

de lui, n'a-t-il jamais eu la même inspiration géniale? Voilà les trois « questioncules » en quoi se subdivise mon enquête. Suivant la réponse que nous trouverons à ces trois points d'interrogation, nous répondrons affirmativement ou négativement à ce quatrième: les bénédictins au sens de Littré peuvent-ils l'être au sens de saint Benoît? Respectent-ils le « nihil operi Dei praeponatur » ? (XLIII) [1] : Mes dires n'auront rien de sensationnel, ni même, je le crains, grand'chose de neuf pour les spécialistes. Ils confirmeront plus qu'ils ne compléteront ce que de plus doctes, deux fois bénédictins, ont démontré déjà. Ils espèrent cependant vous plaire 1) par leur exactitude — vous pourrez la contrôler; 2) par leur indépendance — vous me croirez sur parole : je n'ai lu mes prédécesseurs qu'une fois tout mon dossier réuni; 3) par leur petit air de synthèse, que nul autre n'a encore donné à ses notations de détail; 4) et enfin, malgré tout, par un peu de nouveauté. Que si rien de tout cela ne vaut titre de clergie, vous excuserez mon pas de clerc au titre de l'amitié.

I.

L'histoire de l'expression « Opus Dei » comporte trois stades: *A*) la Sainte Ecriture, *B*) la littérature spirituelle primitive, *C*) la Règle de saint Benoît.

A) ECRITURE SAINTE. — Sens subjectif: la Genèse raconte le grand « Opus Dei », la Création. « Complevit Deus die septima opus suum » (Gen. 2, 2). *Dei* est ici un génitif subjectif. Dans ce sens la Bible emploie le plus souvent le pluriel: « Dei perfecta sunt opera » (Deut. 32, 4); « Magna opera Domini » (*Ps.* 110, 2) etc. Mais les textes de ce genre ont ils un rapport avec notre, sujet? Quand saint Benoît parle d'« Opus Dei », il n'entend pas une œuvre faite *par* Dieu, mais une œuvre faite *pour* Dieu. Si donc nous ne voulons pas commettre une fallacia in verbo, un simple quiproquo, il nous faut éliminer ces passages à génitif subjectif; et ce sont de beaucoup les plus nombreux. L'œuvre de Dieu, c'est nous qui la

[1] Les chiffres romains sans autre indication renvoient aux chapitres de la Règle de saint Benoît.

faisons, — « Fratres... agant... opus Dei » (L) ou ne la faisons pas, comme nous faisons ou ne faisons pas la volonté de Dieu.

Quel est alors grammaticalement ce génitif, dans la Regula ? « En grec comme en latin, le complément déterminatif d'un substantif se met au génitif » ([1]). Une bonne trouvaille, ce « complément déterminatif »! Cela permet de rester dans l'indéterminé. Génitif objectif? Impossible: Dieu n'est pas un objet résultant de notre ouvrage. D'ailleurs les grecs, en ce sens, diraient non pas ἔργον mais ἐργασία, comme ἐργασία ὑποδημάτων ([2]) = confection de souliers, ou ἐργασία τῶν ἐντολῶν = accomplissement des commandements. Génitif épexégétique? Comme ἔργον μάχης ([3]) = l'œuvre *qu'est* la bataille? Encore moins. Quant au génitif partitif... J'ai bien peur de ne pouvoir vous satisfaire; car je n'ignore pas que vous avez commencé par les mathémathiques. Et j'ai lu la Métaphysique d'Aristote: « Nous jugeons qu'il faut parler comme nous avons accoutumé. Ce qui s'en écarte ne nous paraît pas conforme, mais, pour cause d'inaccoutumance plutôt inintelligible et étrange... Les uns donc, à moins qu'on ne leur parle mathématiquement, récusent les discoureurs... Ceux-là (et vous en êtes) veulent en tout l'exactitude; les autres (et vous n'en êtes pas), l'exactitude leur fait de la peine... » ([4]). Mais peut-être le souci de l'exactitude doit-il exclure quelquefois un excès de précision. Dans les matières complexes. Il est des expressions prégnantes, comme disent les philologues, ou, comme on dit maintenant en style mathématico-chimique: plurivalentes. Laissons donc en suspens cette recherche de la catégorie grammaticale. Nous y verrons plus clair après avoir examiné la materia circa quam.

C'est-à-dire des exemples d' « Opus Dei », où *Dei* n'est pas un génitif subjectif. Dans l'Ancien Testament il suffira d'en relever un, souvent cité par les auteurs spirituels: « Maledictus qui facit opus Domini fraudulenter » (*Jerem.* 48, 10). Saint Benoît n'y fait pas la moindre allusion. Il aurait pu ce-

([1]) A. Croiset et J. Petitjean, *Abrégé de Grammaire Grecque*, Paris 1894, p. 23, n. 34.

([2]) Platon, *Théétète*, 146 D.

([3]) *Iliade* 6, 522.

([4]) *Métaphysique, Biblion to elatton* III, 2-3.

pendant, comme d'autres ([1]), en tirer des effets pathétiques pour effrayer les négligents qu'il admoneste si souvent, jusqu'à menacer du fouet les petits étourdis pour un lapsus linguae dans la psalmodie (*Regula* XLV). Mais la paix bénédictine ne connaît pas les malédictions; ni l'effusion de sang, en quoi consistait cette « œuvre de Yahweh », car Jérémie continue: « et maledictus qui prohibet gladium suum a sanguine ».

Les évangiles synoptiques n'ont pas l'expression « œuvre de Dieu ». Lorsque saint Jean Baptiste entend parler des « œuvres du Christ » (*Mat.* 11, 2), il s'agit de miracles. Relevons cependant ce que le Seigneur Jésus dit de Marie Madeleine: « Elle a fait une bonne œuvre à mon égard » (*Mt.* 26, 10: *Mc.* 14, 6). L'œuvre de Dieu serait-ce toute bonne œuvre faite pour Dieu?

C'est Jean, l'évangéliste de la lumière, qui nous éclairera. A part un verset (9, 3) où nous retrouvons le génitif subjectif: Cet homme est né aveugle « pour que les œuvres de Dieu éclatent en lui », il y a dans le quatrième évangile des passages assez nombreux et assez variés, contenant l'expression « œuvre de Dieu », pour que celle-ci prenne des contours définis. De plus, c'est presque toujours le Maître Lui-même qui parle: nous saurons donc ce que Lui, Il a dénommé « Opus Dei ». Première remarque: Jésus parle indifféremment au singulier ou au pluriel: ἔργον ou ἔργα: *Io.* 4, 36 « accomplir Son œuvre », (de Celui qui m'a envoyé), et *Io.* 5, 31: « accomplir les œuvres que le Père m'a données ». C'est cependant le pluriel qui est le plus fréquent. Cela n'a sans doute pas grande importance: pour le Christ et pour les chrétiens, les choses d'ici-bas ont un aspect multiple (la nécessaire fragmentation de la contingence), et un aspect simple (la relation à la transcendance, le θεοτελὴς λόγος ([2]) selon le sens que saint Maxime le Confesseur donne à ce mot dionysien): unique et πολυποίκιλος σοφία de Dieu. Le devoir en particulier (car c'est de lui qu'il s'agit) varie matériellement au gré des circonstances: « est tempus loquendi et tempus ta-

([1]) Par ex. déjà saint Jean Chrysostome, *Hom. in diem natalem D N. Jesu Christi*, PG 49. 362 applique ce texte à l'audition de la parole de Dieu, à la prière, à la communion.

([2]) Max. Conf., *Ambigua*, PG 91. 1249 C; Denys, *Noms Divins* II, § 1, PG. 3. 637 C. Le sens n'est pas le même.

cendi, etc. », disait le Sage; et pourtant il est toujours une seule et même obligation de faire la volonté de Dieu. Aussi Jésus emploie-t-il le singulier, quand il se réfère explicitement à la volonté du Père: « ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir *son œuvre* » (*Io.* 4, 34); le pluriel, quand il en appelle à *ses œuvres* en tant que vues par les juifs comme preuves de sa mission (*Io.* 5, 36). L'œuvre de Dieu, pour Jésus, c'est sa vie tout entière; les œuvres de Dieu, c'est tout ce qui remplit sa vie.

Autre remarque, plus essentielle: pourquoi à tout cela donne-t-il ce nom d'œuvre de Dieu? La réponse se trouve encore dans une équivalence: entre « les œuvres du Père » (*Io.* 9, 4) et « les œuvres que le Père m'a données à accomplir » (*Io.* 5, 36). Cette dernière phrase signifie d'ailleurs aussi bien « que le Père m'a données à accomplir » et « que le Père m'a donné d'accomplir ». L'œuvre du Christ est donc œuvre du Père, parce que c'est de Dieu le Père qu'il a reçu à la fois le commandement et le pouvoir de l'accomplir. N'en sera t-il pas de même pour nous? Mais alors il faudra peut-être rétracter l'exclusive prononcée contre le « génitif subjectif » ....

Quand il s'agit de nous, il surgit une difficulté: notre ignorance. « Aveugles et conducteurs d'aveugles ». Pour que nous fussions comme le Christ de parfaits « serviteurs de Yahweh », faisant toujours quae placita sunt Ei, il nous faudrait non seulement une bonne volonté indéfectible, mais la science infaillible des desseins de Dieu sur nous. Les auditeurs du Maître en eurent bien conscience le jour qu'ils Lui posèrent nettement la question: « Que faire, pour faire les œuvres de Dieu? » (*Io.* 6, 28). Ils la posaient cependant mal, cette question, parce qu'ils envisageaient le problème par le bout de la multiplicité. L'application aux détails: moralistes et casuistes ont écrit là-dessus des bibliothèques; et ils ont eu raison: on ne saurait trop se méfier des systématisations excentriques ou des synthèses qui comportent des exclusions. Le Christ, voyant les choses à partir de leur véritable centre, va nous livrer la seule réponse totalisatrice: « Ceci est l'' opus Dei ', que vous croyiez en Celui qu'Il a envoyé » (*Io.* 6, 29). Voilà le foyer lumineux dont le rayonnement se déploiera dans la doctrine paulinienne et johannique de la foi. Enregistrons simplement pour l'instant cette définition souveraine;

nous examinerons plus tard comment s'accordent avec elle les déterminations de l'« opus Dei » données par les Pères et par saint Benoît.

Et recueillons encore quelques notations scripturaires: Le Seigneur parle aussi d'œuvres qui ne craignent pas la lumière, « parce qu'elles sont faites *en Dieu* » (*Io.* 3, 21). Saint Paul: « N'allez pas, pour une mangeaille, démolir l'œuvre de Dieu » (*Rom.* 14, 20), c'est-à-dire la paix et l'édification mutuelle. 1 *Cor.* 15, 28: « Travaillez de plus en plus à l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail (κόπος) n'est pas vain dans le Seigneur »: cette œuvre du Seigneur c'est la vie chrétienne. 1 *Cor.* 16, 10: « Timothée fait l'œuvre du Seigneur comme moi-même », à savoir l'apostolat. De même (*Phil.* 2, 30): Epaphrodite a mis sa vie en danger pour l'œuvre du Seigneur, pour la cause de l'apostolat. *Apocalypse* 2, 26: « Celui qui vaincra et gardera jusqu'à la fin *mes œuvres* », dit le Fils de l'homme à saint Jean, « je lui donnerai pouvoir sur les nations... comme moi-même j'ai reçu ce pouvoir de mon Père »: garder les œuvres du Christ, c'est encore la vie chrétienne à l'imitation du Christ.

Notre « Opus Dei », c'est donc avant tout, radicalement et essentiellement, la foi, la vie de foi, les œuvres animées par la foi. Aucune activité, soit intérieure, soit exterieure, n'est qualifiée, de préférence à d'autres, d'« opus Dei ». Si l'apostolat apparaît spécialement mis en relief, c'est dans un contexte relatif à des apôtres par vocation spéciale. « La foi, dit saint Maxime (ou un autre sous son nom) [1] c'est un bien intérieur; et le bien, c'est la foi en acte ». Allusion a *Gal.* 5, 6: « Dans le Christ Jésus ni circoncision ni incirconcision n'ont de valeur, mais la foi qui est agissante par la charité ».

B) Littérature spirituelle. — Nous n'en finirions pas, si nous entreprenions de parcourir toute la Patrologie. Je ne parlerai que des écrits monastiques, pour une raison qui saute aux yeux. Un mot cependant d'Origène, parce que son influence pénètre partout, même là où son nom est honni ou ignoré. Le commentaire sur le chapitre 6 de saint Jean qui aurait été le plus intéressant pour nous, a péri. Au tome VI,

[1] *Capita quinquies centum,* III, 50, PG. 90. 1281 A.

n. 1 (1) « la plus excellente œuvre de Dieu », selon Origène, c'est l'exégèse et la contemplation de la vérité, ce qui se fait le mieux « si l'âme est calme par la paix qui surpasse tout sens ». Au tome XIII, n. 37 (2): « Meus cibus est ut faciam voluntatem Eius qui misit me, et *perficiam opus Eius* » : rendre parfaite cette œuvre de Dieu qu'est l'homme devenu imparfait par le péché. Une autre définition (3) : « ... justitiae opus Domini et sanctificationis opus et patientiae et mansuetudinis et pietatis; et *omne quidquid ex mandatis Dei venit, opus Domini dicitur*. Sed sicut est opus Domini, est sine dubio huic contrarium opus Zabuli: Certum est enim quia, sicut *iustitia opus Dei est*, ita et iniustitia opus Zabuli, et sicut *mansuetudo opus Dei est*, ita et ira vel furor opus sit Zabuli. Cognovisse ergo dicuntur opus illi Dei qui faciunt opus Eius ».

Selon saint Athanase, la vierge, faisant τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, a pour époux le Christ : cet Opus Dei comprend tout ce qui est nécessaire pour sauvegarder la virginité, et exclut les « relations mondaines » (4).

La littérature monastique, de plus forts que moi l'ont scrutée avant moi, et j'aurais mauvaise grâce à contrôler leur « science profonde et solide *de bénédictins* » (5). Je n'ai pas refait leur enquête, j'ai simplement fait la mienne, avant de connaître la leur, par sympathie pour les « hommes de Dieu ». Pour abréger, je vous livrerai mes conclusions synthétiquement, ou « thétiquement », c'est à-dire sous forme de thèses dont les preuves seront indiquées après:

a) *dans les textes grecs τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ* (NB toujours avec ces deux articles) *ne signifie jamais la liturgie.*

Alph. Antoine 13 = VP V. X. 2 fin : C'est la fameuse histoire de l'arc qui se rompt s'il est trop tendu : Ita est et in opere Dei εἰς τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ. Il s'agit de l'ascèse en général.

Alph. Sisoès 37 (point de traduction latine) : Sisoès, aussitôt l'office ecclésiastique terminé, s'enfuit dans sa cellule;

(1) Preuschen, p. 106.

(2) Sur *Io.* 4, 34. Preuschen, p. 262.

(3) In lib *Iudic. hom.* I, n. 4, Baehrens VII, p. 470.

(4) *De Virginitate*, PG. 28. 253 B.

(5) Pour faire court, je me contente de renvoyer au *Registerband* du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster in W. 1933.

et on dit de lui qu'il a un démon. « Mais lui, il faisait l'œuvre de Dieu ». C'est-à-dire l'œuvre de Dieu et non celle du diable, qui aurait consisté dans le bavardage.

Alph. Jean Colobos 29 : Les Scétiotes ne mangeaient que du pain et du sel ; et encore, pas à satiété ; et *ils étaient vigoureux pour l'œuvre de Dieu*. Ainsi le sens général du chapitre dont le texte, chez Cotelier, pourrait se comprendre autrement ; mais le traducteur syrien l'a entendu ainsi (1) ; Paul Evergetinos (2) y ajoute une glose dans le même sens, et surtout le traducteur latin (3), l'a paraphrasé : « Constringamus ergo nos in ipso pane et sale... quia ipse Dominus dixit : arcta et angusta est via quae ducit ad vitam ». L'« opus Dei » est encore la vie ascétique ; mais rien n'empêcherait d'entendre de la liturgie le texte de Cotelier.

Et voici un chapitre que mes prédecesseurs n'ont pas connu, parce qu'il ne se trouve que dans un de ces livres dont notre occident ne possédait alors aucun exemplaire (4). Je vais le traduire tout entier, parce que plus encore que dans le précédent l'« opus Dei » *pourrait* s'y s'entendre de la synaxe : « Un des Pères raconta : qu'un moine ardent à la peine était attentif à lui-même, mais il lui arriva d'être un peu négligent. Cependant, dans sa négligence, il se gourmanda en disant : Ame, jusqu'à quand négliges-tu ton salut ? Ne crains-tu pas le jugement de Dieu, que tu ne sois surprise dans cette négligence et livrée aux châtiments éternels ? En se parlant ainsi il s'*excitait à l'œuvre de Dieu*. Un jour donc, tandis qu'il faisait la synaxe, les démons vinrent le troubler. Il leur dit : Jusqu'à quand me tourmenterez-vous ? Ne pourriez-vous pas vous contenter de ma négligence passée ? Les démons lui disent : « Quand tu étais négligent, nous aussi nous te négligions ; mais dès lors que tu t'es éveillé contre nous, nous aussi nous nous sommes réveillés contre toi. Ayant entendu cela, il *s'animait à l'œuvre de Dieu*, et il faisait des progrès par la grâce du Christ ». Le rédacteur de cette anecdote n'a certainement

(1) Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* VII, p. 803, n. 265.

(2) *Synagoge* II, cap. 16.

(3) Martinus Dumiensis, n. 1, PL. 74. 391 Ds.

(4) Paul Evergetinos, *Synagoge* I, c. 29, édition de Constantinople 1861, p. 100 a.

pas pensé à identifier l'« opus Dei » avec la synaxe. Mais il a parlé de l'un et de l'autre sur la même ligne.

VP III. 187 = VP VII. XXXII. 7 (1): Deux textes latins identiques, sauf que le premier est anonyme: « Abbas Ampo dicebat: Sicut apis quocumque vadit, mel operatur; ita et monachus quocumque pergit, *si propter opus Dei perrexerit*, dulcedinem bonorum actuum potest afferre (perficere) ». Ce « si » exclut la possibilité de prendre « opus Dei » au sens de synaxe: « s'il y va par devoir ou pour un motif louable... ». Mais ce sont les traducteurs latins qui ont ajouté ce « si ». Le texte grec, avec lequel est d'accord la version syriaque (2) dit: « Un vieillard dit: L'abeille, où qu'elle aille, fait du miel; et le moine, où qu'il se trouve, accomplit l'œuvre de Dieu » (3). Cela ne rappelle-t-il pas le Caput L de la Regula: « Fratres qui omnino longe sunt in labore, et non possunt occurrere hora conpetenti ad oratorium... agant ibidem Opus Dei ubi operantur... ». Mais il reste que les traducteurs latins antérieurs à saint Benoît ne l'ont pas compris ainsi; et je crois qu'ils ont eu raison, à cause du dernier mot: τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἐργάζεται; ἐργάζεται ne signifie pas simplement « faire », mais « produire par le travail », comme les mêmes traducteurs l'ont bien rendu par « dulcedinem bonorum actuum afferre » ou « perficere ».

Dernier exemple, Nau, (4) n. 323; la version de Pélage (5) est absolument littérale: « Interrogatus est quidam senex: Quid est humilitas? Et respondens dixit: humilitas magnum opus est et divinum... » (μέγα ἔργον καὶ θεϊκόν).

Remarquons, pour finir, que la version de Pélage ne contient aucun des chapitres qui porte en grec « Opus Dei ». Ce peut être l'effet du hasard. Mais grâce à ces omissions, « Opus Dei » aura toujours, chez Pélage, le sens de la Regula S. Benedicti, et opus divinum ne sera pas, chez lui, synonyme d'« Opus Dei ».

b) *Dans les versions latines des Vitae Patrum « Opus Dei » au sens de liturgie répond toujours au grec* σύναξις.

(1) = *Vitae Patrum*, liber VII, caput XXXII, n. 7, dans PL 73.
(2) Bedjan, *loc. cit.*, p. 738, n. 104.
(3) PE III, c. 24, p. 66 b.
(4) *Revue de l'Orient Chrétien* 1912, p. 208; n. 323.
(5) VP V. XV, n. 82.

VP V. IV, n. 57: Un vieillard vient chez un autre; ils décident: *faciamus Opus Dei* et gustemus (après). Ils récitent donc l'un tout le psautier, l'autre « les deux grands prophètes »; le matin vient, et ils oublient de manger. Et le texte grec (1) appelle cela μικρὰν σύναξιν (2). Le syriaque (3): un petit office. VP III, n. 6: « dixeruntque inter se ut prius de more complerent orationes et psalmodiam... » Pélage est donc seul à mettre « Opus Dei ».

VP V. X. n. 97 raconte longuement un bon tour joué par un ermite à des visiteurs cénobites pour leur démontrer que la vie érémitique est plus pénible que la cénobitique, en particulier à cause du jeûne et de l'interminable liturgie: *Fecit prolixum opus Dei,* après quoi il leur affirme qu'il l'abrège par égard pour leur fatigue... Et les cénobites: videntes quia non relaxaret eos, fugerunt occulte. Le texte grec (4): μεγάλην σύναξιν. Syriaque (5): *un grand office.* Arménien II, p. 110: *une grande prière.* VP III, n. 5: Vespere autem ad luminaria addidit super consuetudinem alios psalmos...

L'introduction de l'« opus Dei » est encore le fait du seul Pélage.

VP V. XI, n. 22: Pastor (Poemen)... cum exiturus erat ad opus Dei faciendum... = Alph. Poemen 32: εἰς σύναξιν ἐξελθεῖν. Martinus Dumiensis (PL 74. 387 B), n. 32: Dicebant de abbate Poemenio, quod cum *in ecclesia in congregationem* egressurus erat... Syr. Bedjan, p. 543, n. 267: pour *la réunion* (*synaxe*) *de l'office*... Arm. II, p. 189: tandis qu'il allait *à la prière*... PE IV, cap. 32, p. 115 a = alph.

C'est donc Pélage seul qui bénédictinise la synaxe en « Opus Dei »; et qui omet (je ne dis pas supprime) dans les *Verba Seniorum* tout passage donnant à l'« opus Dei » un autre sens.

C) Pélage (le pape Pélage sans doute, mort en 560) représente le troisième stade dans notre petite histoire. La compréhension (au sens de la logique mineure) de l'œuvre de Dieu est allée se rétrécissant du sens évangélique et uni-

(1) PE IV, cap. 26, p. 105 a.
(2) = Nau, n. 150.
(3) Bedjan, p. 466, n. 64.
(4) PE III, cap. 3, p. 16.
(5) Bedjan, p. 704, n. 14.

versel de foi et vie de foi — à *un* genre de vie chrétienne, la vie ascétique ou monastique, — puis, dans cette vie elle-même, à *une* des occupations qui la remplissent. On pourrait philosopher sur ce processus, d'ailleurs habituel en sémantique. Mais je m'en tiendrai à l'histoire; ou plutôt, je vais m'en dégager: ce n'est peut-être pas saint Benoît qui a parcouru le premier la troisième étape. « San Benedetto vuole l'*opus Dei*, come lo chiama ad imitazione di Cesario, in un'atmosfera di liturgico splendore », écrit S. E. le Cardinal Schuster (1). Ce n'est peut être pas non plus saint Dominique qui a « inventé » le Rosaire, ni Gutemberg l'imprimerie. N'empêche que nul ne s'y trompe, lorsqu'un document pontifical tout récent parle de l'« ars gutembergiana » (2). Sans saint Dominique nous ne dirions probablement pas le chapelet aujourd'hui. Et sans la Règle de saint Benoît, l'« opus Dei » – liturgie serait demeuré une curiosité de langage connu seulement de quelques érudits. Passons donc à notre seconde questioncule.

II.

Comment est venue à saint Benoît (ou à Césaire) l'idée d'appliquer à la liturgie ou à l'oraison un nom jusque là plus généralement donné à la vie monastique tout entière ?

Réponse provisoire : à cause de l'importance toute particulière qu'il attribuait à cet exercice. Assurément. Et ici je ne puis me défendre d'une mauvaise pensée. Mieux vaut la délivrer, comme diraient les anglais, et m'en libérer en vous la livrant, comme le disciple confessait jadis ses logismoi au starets. Si saint Benoît s'était appelé par exemple Eulogios, que sa Règle fût écrite en grec, et que nul latin n'eût jamais eu l'inspiration que de fait n'a jamais eu aucun byzantin..., je m'arrête à cette protase; vous avez deviné l'apodose.

Mais cette réponse, il faut la détailler et l'étayer. Je dis donc, pour procéder avec ordre, que la restriction de « opus Dei » à la prière soit officielle soit privée, s'est faite sous l'influence de deux idées contenues dans les mots « opus » et « Dei ».

(1) *La Regula Monasteriorum*, 1942, p. 105.

(2) Lettre de S. S. Pie XII à S. E. le cardinal Giovanni Mercati, 8 décembre 1946, en tête des *Miscellanea G. M.* vol. I.

a) Opus, ἔργον: cela s'oppose à deux choses.

1) À repos ou facilité. La vie ascétique c'est πόνος, κόπος, ἀγών, ἱδρώς etc. « Les moines sont pénétrés de cette conviction que ce qu'ils ont entrepris, c'est l'affaire la plus rude imaginable », écrit quelqu'un qui a étudié longuement les Apophthegmes [1] et il le démontre surabondamment. L'abbé Isaïe revient sans cesse sur cette pensée : « Oh ! quel grand κόπος c'est que la voie de Dieu » [2]. « Il faut beaucoup de κόπος et s'il n'y a pas de κόπος, on ne saurait avoir Dieu avec soi » [3]. Un des plus illustres des Pères du désert, Jean Colobos, va jusqu'à définir laconiquement le moine par ce seul mot : « Un des Pères lui demande : Qu'est-ce que le moine ? Il répond : κόπος. Parce que le moine peine en toute œuvre : εἰς πᾶν ἔργον κοπιᾷ. Ainsi est le moine ». [4]. Je pourrais aligner les citations. A. Harnack a fait un article sur « κόπος (κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες) *dans le vocabulaire chrétien primitif* » [5] : « C'est Paul qui a employé ce terme avec prédilection au sens de son action chrétienne, et qui l'a introduit dans l'usage chrétien ; il l'a introduit, comme Deissmann l'a noté justement, pour désigner son travail au service de la mission et de la communauté, avec une allusion au rude travail manuel qu'il fournissait et qui se confondait pour lui avec son œuvre d'apostolat... » (p. 4 sv.). Le κοπιῶντες ou ἀγωνιζόμενοι, ce sont alors les presbytres ou autres « ouvriers » apostoliques. Mais, « unzweifelhaft konnte das Wort nicht mehr passend erscheinen, als die Geistlichkeit zu einem übergeordneten Stande wurde » (Ibid., p. 7).

Si Harnack avait poussé plus outre son enquête, il aurait dû ajouter : Plus tard cette terminologie fut reprise, par les moines, et enrichie. Les κοπιῶντες, ἀγωνιζόμενοι, ce sont eux, désormais. Le mot πόνος lui-même, que « Paul et les anciens écrivains ecclésiastiques ont évité, parce qu'il avait pour eux un son profane » [6] devient fréquent à partir d'Origène. La vertu résulte ἐκ πόνων καὶ ἱδρώτων [7]. Il faut, jusqu'à la mort,

[1] K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 218-266.
[2] Logos 23, n. 7, édition Augustinos, Jérusalem 1911, p. 148.
[3] *Alph.* Elie, n. 7.
[4] *Alph.* Jean Colobos, n. 37.
[5] *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 27, 1928, p. 1-11.
[6] Harnack, *loc. cit.*, p. 4.
[7] Origène, *in Luc.* hom. 39, Rauer, p. 231.

πόνους πόνοις συνάπτειν, déclare Macaire (1). Car la charité pour Dieu ne vient pas « automatiquement » (2). Le plus dur des πόνοι c'est le πόνος καρδίας dont parlent avec insistance, parmi beaucoup d'autres, un saint Barsanuphe et un abbé Isaïe (3).

J'abrège ici encore : Théodore Studite, en qui s'entend toute la tradition, et rien que la tradition, résume cet enseignement : « Tout cela, mes enfants, (la vertu), ne se fait pas sans fatigue (ἀμογητί), ni sans douleur, ni par raccourci (ἐπισυντόμως), mais à travers beaucoup de peine et d'effort (μόχθῳ καὶ κόπῳ), si de jour et de nuit nous faisons violence et grande violence à notre nature » (4). Depuis la Didachè, la doctrine des deux voies, jadis symbolisée par la « lettre de Pythagore » l'Y, hante l'esprit des ascètes (5). Etroite est la voie qui conduit à la vie, et raide, et rude...

2) Si « le moine peine en toute œuvre », cette peine sans doute se proportionnera à l'importance de chaque œuvre. Or, ἔργον s'oppose encore à πάρεργον. « L'abbé Théodore de Phermé rencontra un jour l'Abbé Jean, l'eunuque de naissance, et, au cours de leur conversation il dit : Quand j'étais à Scété, les œuvres de l'âme étaient notre œuvre (τὸ ἔργον ἡμῶν) ; le travail manuel (moins littéralement mais plus fidèlement quant au sens, il faudrait traduire : le métier), nous le tenions pour une œuvre accessoire » (πάρεργον). Mais maintenant l'œuvre de l'âme est devenue l'accessoire, et l'accessoire l'œuvre » (6). L'apophthegme suivant donne des explications un peu longues pour être rapportées ici. Retenons seulement que « tout ce qui se fait en vertu du commandement de Dieu, est ἔργον τῆς ψυχῆς ». Théodore de Phermé sait-il que sa définition de l'opus animae reproduit exactement la définition de l'« opus Dei » donnée par Origène ? (Supra, p. 201).

Or, sur aucun point ne règne une aussi complète unanimité parmi les moines que sur le primat de l'oraison dans toute vie spirituelle. Le pélagianisme lui-même n'y contredit

(1) *Epist.* 2, PG. 24. 421 C.

(2) *Ibid.*, 425 D.

(3) *Logos*, I. p. 1. Augustinos.

(4) *Grande Catéchèse* 9, Papadopoulos-Kèramevs, p. 57.

(5) Cfr. Überweg-Praechter *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 12, p. 522.

(6) *Alph.* Théodore de Phermé, n. 10.

pas, et le messalianisme qui est le pélagianisme oriental, l'affirme jusqu'à l'exagération hérétique. Tout ce qui n'est pas l'union même à Dieu doit se nommer seulement instrument de perfection [1], non pas ἔργον mais ἐργαλεῖον de la vertu, comme on dit en grec [2]. Tandis que l'oraison, comme il ressort de sa plus antique définition: conversatio mentis cum Deo, constitue l'essence même de la « vie angélique » [3]. Tout le reste doit se pratiquer comme des moyens, propter principalem scopum, id est puritatem cordis, quod est caritas [4]. « Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat. Quidquid ab hac diversum est, quamvis magnum, secundum tamen aut etiam infimum seu certe noxium iudicandum est » [5].

Rien d'étonnant donc qu'il faille concentrer tous les efforts sur cette œuvre, qui est l'Œuvre par excellence. Rien d'étonnant non plus que nous entendions nous dire que c'est de toutes la plus difficile, puisqu'elle réunit en elle, ou présuppose avant elle, toutes les peines et sueurs des autres vertus. Personne n'a plus systématiquement exposé cet enseignement qu'Evagre le Pontique dans son Traité de l'Oraison. Et, comme l'a bien démontré S. Marsili OSB [6], toute cette doctrine a été transmise aux latins par le grand maître de saint Benoît, Cassien. « Finem monachi ac totius perfectionis culmen in orationis consummatione consistere definisti » [7]. Et: « ad orationis perfectionem omnis tendit structura virtutum » [8]. Cette leçon a tant d'importance que le Collator, à la manière d'Evagre encore [9], juge nécessaire de le résumer en un *breviarium* « per quod possis brevitate et compendio mandatorum memoriter universa complecti » [10]. « Quelle est,

(1) Cassien, *Coll.* I, 7.

(2) cfr. par ex *Alph.* Poemen 60, ou Isaïe *logos XVI*, n. 4 Augustinos, p. 91 ; ou Io. Dam. *De virtute et vitio*, PG 95. 85 D.

(3) Cfr. *Alph.* Macaire le Politique, n. 3; Nil, *de Oratione* 113.

(4) Cassien. *Coll.* I, 7.

(5) *Ibid.* 8 cfr. Coll. IX, 2.

(6) *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma 1936.

(7) *Coll.* IX, 7.

(8) *Ibid.* 2.

(9) cfr. *Practicos, Prologue*, PG 40. 1223.

(10) *Inst.* IV, 43.

demandent les frères à l'abbé Agathon, dans tous les exercices, la vertu qui comporte le plus de travail (κάματος)? Il leur dit: Pardonnez-moi, je pense qu'il n'y a pas de travail comparable à l'oraison... » ([1]). Sentence dont le meilleur commentaire est peut-être le *Liber de Oratione*, ([2]) attribué à Macaire le Grand.

Voilà donc la première voie qui mène à « opus Dei » au sens bénédictin: la ligne de l'*opus*. Cassien, bien qu'il n'ait jamais employé l'expression opus Dei, y acheminait.

b) *Dei:* La seconde ligne est celle de *Dei*, la principale. Dieu est le but de l'oraison. « Opus Dei » se trouve en quelque sorte préfiguré dans l'Evangile même: « Jesus erat pernoctans in oratione Dei »: ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ, avec les deux articles comme τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (*Luc.* 6, 12). Peu importe que saint Benoît ne cite pas ce verset: il fait bien mieux, il nous force à y penser, parce que sa pensée à lui en est pleine. J'ai laissé en suspens la question grammaticale de ce génitif: il nous y faut revenir. *Dei* est d'abord un génitif d'appartenance: l'oraison est la part de Dieu, parce que, en elle, nous remplissons à son égard notre devoir de louange (*Regula* XVI); en elle nous reconnaissons notre condition de créature-servantes, et nous accomplissons nostrae servitutis officia (*Ibid.*) ou servitutis pensum (*Ibid.* L). Insister ici sur les idées traditionnelles dont saint Benoît est l'écho, équivaudrait à refaire l'histoire de la liturgie.

Mais je ne crois pas que ce soit là le principal. *Dei* n'est pas seulement un génitif possessif. Il me faut decidément rétracter ce que j'ai dit du génitif subjectif. L'opus Dei est donum Dei, comme toutes les actions vertueuses, et plus que toutes, puisque l'oraison les contient ou les présuppose toutes. Le Christ Lui-même ne dit-Il pas: « Non possum ego a Me ipso facere quicquam. Pater autem in Me manens, ipse facit opera » (*Io.* 5, 30). C'est pourquoi, nos opera sont opera Dei, et l'oraison, par excellence, l'opus Dei. Cassien, le semi-pélagien Cassien, commente vigoureusement ce texte ([3]); parce qu'il sait que c'est là antiquissimorum Patrum sincera fides. Rien de plus exact. « Si tu veux prier, tu as besoin de Dieu

([1]) *Alph.* Agathon n. IX; VP. V. XII, 2.
([2]) PG 34. 853 ss.
([3]) *Inst.* XII, 17-19.

qui donne la prière à qui prie » ([1]). Je ne puis citer tous les Pères. Comme plus haut, pour aller vite, je vous ai cité saint Théodore Studite qui résume la tradition au sujet de *Opus*, je vous livre ici un passage d'un autre champion de la tradition, saint Maxime le Confesseur : « Dieu fait tout en nous : la vertu et la gnose et la victoire et la sagesse et la bonté et la vérité, sans que nous y apportions absolument rien d'autre que la disposition à vouloir le bien » ([2]) ; ou plus brièvement : « Tous les κατορθώματα des saints : charismes de Dieu » ([3]).

Mais, direz-vous, saint Benoît a-t-il fait ces réflexions ? Je réponds sans hésitation : oui, et c'est le fond même de sa pensée. Aussi l'exprime-t-il surtout dans son Prologue. Je viens de le relire, ce prologue, et je voudrais que tout le monde le lise et s'enchante de sa simplicité, de sa gravité, de sa profondeur, de sa sérénité. Comme vous ne l'avez peut-être pas sous la main, je vous en cite une phrase, une seule : « Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed *a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant*, illud cum Propheta dicentes : Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam ».

« Opus Dei » c'est surtout « Operans in nobis Dominus ».

Objection. Tandis que j'écrivais ces pages, le spectre de l'objectant n'a cessé de me harceler. Pour l'empêcher de vous hanter vous aussi, je vais de deux mots l'exorciser. Il dit donc :

Cette manière d'entendre l'opus Dei est contradictoire en elle-même : Si opus signifie fatigue pour nous, opus Dei ne peut signifier œuvre faite par Dieu. — N'ayez crainte : je ne me lancerai pas dans le De Auxiliis. Il suffira d'expliquer en quoi consiste notre κόπος. Point du tout à faire une partie de l'œuvre divine ; mais à la faire tout entière, à notre façon qui est celle de la créature, comme Dieu la fait tout entière en Créateur. Cette collaboration, divinement heureuse en Dieu, devient une peine pour nous surtout à cause de notre manque d'adaptation à l'action divine. Un rouage faussé

([1]) Evagre, *de Oratione* 58 ; cfr. mon commentaire RAM 1934, p. 88.
([2]) *Ad Thal.* q. 54, PG 90. 512.
([3]) *Ibid.* schol. 8, col. 528.

grince et s'échauffe. Les « Pères » ont encore bien compris cela, et c'est encore un point où le monachisme bénédictin reflète parfaitement l'esprit du monachisme antérieur. « En quoi consiste surtout, selon saint Benoît, la mortification ? Dans le renoncement à la volonté propre », écrit dom C. Butler (1). Je ne pensais pas à cela, lorsque j'écrivais : « Retrancher la volonté propre : en cette courte formule se résume pour eux tout le secret de la perfection... » (2). Pour eux, c'est-à-dire pour le contemporain palestinien de saint Benoît, saint Barsanuphe, et pour beaucoup d'autres, tous les autres. Si nous n'avions pas cette volonté propre, l'œuvre de Dieu en nous ne nous ferait pas souffrir, mais nous rendrait nous aussi divinement heureux. « L'abbé Poemen dit : La volonté de l'homme est un mur d'airain entre lui et Dieu, un roc de répulsion. Si donc l'homme s'en défait, il peut dire lui aussi : En mon Dieu je passerai le mur (*Ps.* 17, 30). Mais si à la volonté personnelle s'en ajoute la justification, il en résulte de la souffrance pour l'homme » (κάμνει) (3).

III.

Nul autre n'a-t-il jamais eu la même inspiration en dehors de Césaire et de Benoît ?

Chez les byzantins, certainement pas. Une raison bien simple les en empêchait : l'existence de l'article défini dans leur langue et la précision qui en résulte. Le latin n'a pas les mêmes exigences. Les grecs savaient aussi bien que tous autres que la prière est œuvre de Dieu : mais l'appeler *l'*œuvre de Dieu τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, c'eût été faire de tout le reste un opus Zabuli. Car il n'y a pas de milieu. Evidemment ils auraient pu dire par ex. τὸ κατ' ἐξοχὴν ἔργον τοῦ θεοῦ ou autres locutions semblables. Qu'importent les mots ? Leur conviction ne fait point de doute ; elle s'affirme partout. Le « nihil operi Dei praeponatur » (*Regula* XLIII) s'exprime de toutes ma-

(1) *Medulla Doctrinae Sancti Benedicti*, en appendice à la *Regula*, p. 163.

(2) *Penthos*, Rome 1944, p. 104.

(3) *Alph. Poemen* 54. Le traducteur latin VP V. X. 60, n'a pas compris : « si enim iustitia subvenerit voluntati » ; δικαίωμα ne signifie pas justice mais justification de soi, la manie de vouloir avoir raison contre quelqu'un (cfr. par ex. Dorothée, *Doctrina* V, 1).

nières avant saint Benoit: πλέον πάντων τὴν εὐκτικὴν λατρείαν μεταχειριζώμεθα (1); ὑπὲρ πάντα τῇ εὐκτικῇ λατρείᾳ καὶ τῇ ψαλμῳδίᾳ (2). « Rejetant donc tout prétexte et toute lenteur, acédie et apparence de bon motif, vaquons avec attention et ferveur au grand œuvre de l'oraison (τῷ μεγάλῳ ἔργῳ τῆς προσευχῆς) qui est la racine de l'immortalité » (3).

J'ai fouillé les versions orientales des Vitae Patrum à la recherche du Pélage syrien ou arménien qui aurait nommé la synaxe opus Dei. J'en ai trouvé *un*, mais je ne sais ni comment il s'appelle, ni quand il a vécu. Dans l'apophthegme, cité ci-dessus, de Théodore de Phermé n. 10, tandis que les autres traducteurs (4) conservent l'expression « œuvre de l'âme » (ou soin de l'âme), dans la troisième série de Bedjan, p. 868, n. 89, nous lisons: « La nuit et le jour, de toute leur force, (les Scétiotes) faisaient l'*œuvre de Dieu*, c'est-à-dire l'office et l'oraison et la lecture et la méditation en Dieu: ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܥܒܕܐ ܕܐܠܗܐ ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܬܫܡܫܬܐ ܘܨܠܘܬܐ ܘܩܪܝܢܐ ܘܡܪܢܝܬܐ ܕܐܠܗܐ.

Ce petit fait pose un problème: est-ce par hasard que ce syrien se rencontre avec saint Benoît? Je croirais plutôt que nous tenons là un nouvel indice des antiques relations entre l'Italie et la Syrie. Mais ce serait le sujet d'un autre discours.

IV.

Nous avons donc trouvé à Opus Dei une extension très large et une compréhension très riche. Extension: la foi et toutes les œuvres qu'elle anime de son esprit, l'apostolat, la vie monastique, la virginité, tout ce qui se fait en vertu d'un commandement de Dieu, l'oraison, la liturgie: tout est œuvre de Dieu. Compréhension: Œuvre de Dieu, parce que service de Dieu, devoir à son égard, obéissance à son commandement, abnégation de notre volonté et adoration de la Sienne, et par-dessus tout parce que c'est la Vertu de Dieu continuant et

(1) Nil, *Epist.* III, 271.

(2) *Ibid.* 282.

(3) *Ibid.* III, 283.

(4) Arm. vol. II. p. 161; syr. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, VII, p. 753, n. 148.

parachevant en nous son œuvre créatrice; œuvre de Dieu, en somme, parce que déification du serviteur et du pécheur par le Solus Sanctus.

Si dans toute cette richesse, saint Benoît, avec la tradition unanime, a mis l'accent sur la prière, il n'a pu entendre cette précellence d'une façon matérielle, parce qu'il se serait mis en opposition avec l'autorité qu'il respecte infiniment, l'Ecriture et la Tradition.

Il y a des « prières » qui n'en sont pas formellement [1]; et il y a des activités qui, réclamant l'homme tout entier, semblent rendre la prière impossible, tandis qu'elles vérifient excellemment l'antique définition: ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν. Sur cette définition aussi la loi du rétrécissement a joué. Nous traduisons: conversation de l'âme avec Dieu; et nous commettons trois erreurs. « Conversatio » comme son prototype ὁμιλία désigne quelque chose d'à la fois plus vaste et plus profond qu'une suite de paroles même intérieures: la réunion, le commerce habituel, la fréquentation assidue. Mentis, νοῦ: cela nous met d'emblée en-dehors et au-dessus des sentiments qui, pour les anciens, siégeaient dans la ψυχή; au-dessus encore du λόγος, de la ratio et de la ratiocinatio. « Avec Dieu » enlève à πρὸς Θεόν la nuance essentielle, de mouvement ou de tension vers Dieu.

En sorte que l'oraison, dynamisme formidable résultant de la conjonction des trois forces les plus élémentaires, nature, grâce et volonté libre (φύσις, χάρις, γνώμη) se présente pour beaucoup de gens sous l'aspect bourgeoisement statique d'une conversation sur le pas de la porte! D'aucuns alors se plaignent que le dialogue ne soit qu'un monologue. Des imaginatifs, se parlant à eux-mêmes, prennent leurs discours intérieurs pour des réponses de Dieu. Et d'autres inconvénients que je passe, pour n'en relever qu'un, parce qu'il vient à notre sujet: l'incompréhension du primat de l'oraison, l'incapacité de trouver une solution au problème de la prière continuelle qui nous est non pas conseillée mais commandée par le Christ, par saint Paul et par la tradition spirituelle. Si la

[1] Cfr. Macaire, *Liber de Oratione* n. 5 PG 34. 856 C: faute d'humilité, de charité, de simplicité et de bonté, la prétendue prière n'est que πρόσχημα τῆς εὐχῆς.

prière n'est qu'une halte au milieu de nos occupations profanes, après la halte il faut recommencer de marcher, et cesser de prier. Tant que subsiste le conflit entre oraison et travail ou récréation, ce qu'on donne a l'une est enlevé à l'autre. De cet embarras naquit jadis le messalianisme. C'était en quelque sorte une belle erreur: la déviation vers la droite. Comment l'éviter autrement qu'en déviant vers la gauche, c'est-à-dire en tenant pratiquement pour chimérique le « sine intermissione orate » ? Pour trouver la voie royale du juste milieu, il faut sortir du quantitatif: « L'excellence de l'oraison ne consiste pas simplement dans la quantité, mais dans la qualité... » (1), dit Evagre; et Cassien lui fait écho: « de *qualitate orationis* quaesumus informari, praesertim cum nullo tempore nos ab ea cessare beatus apostolus moneat dicens: sine intermissione orate. Et ideo primum de *qualitate* eius desideramus institui, id est *qualis* debeat emitti semper oratio, deinde *qualiter* hanc eamdem quaecumque est possidere vel exercere sine intermissione possimus » (2).

Tout cela saint Benoît l'a lu. Il connaît certainement aussi la solution donnée par saint Augustin au problème de la prière ininterrompue: prier plusieurs fois par jour, et entre ces moments de prière explicite ne faire que des œuvres bonnes, parce que ces œuvres bonnes sont encore œuvre de Dieu et prière. Il n'a pas répudié la doctrine de la Regula sancti Patris nostri Basilii (LXXIII) qui donne le nom d'opus Dei à toute la vie monastique (3). Le fait de réserver ce titre d'opus Dei à la synaxe, c'est une nouvelle manière d'affirmer le primat de l'oraison, ce n'est pas une nouvelle manière de l'entendre.

De nos jours on parle beaucoup de primats dans certains livres de spiritualité: primat de la contemplation sur l'action. primat du sacrement sur le moyen ascétique, primat de l'oraison liturgique sur l'oraison dite privée... Mais tous ces primats, on oublie trop de dire qu'ils sont conditionnés et subordonnés. Un seul est souverain: celui de Dieu, et, parce

(1) *De oratione* 151, cfr. 152 et mon commentaire RAM 1934, p. 167 sv.

(2) *Coll.* IX, 7.

(3) Cfr. *Regula Patrum Orientalium*. Interr. 85. 86. 95. PL 103. 522 D, 523 A, 525 B.

que Dieu est Charité, celui de la charité (1) c'est-à-dire, dans l'ordre pratique, l'union de notre volonté à la volonté du Dieu-Charité. On dit que le monde vieillit? On pourrait aussi bien dire qu'il rajeunit de façon inquiétante, parce qu'il se contente de plus en plus de cette pâture d'esprits non-adultes que sont les mots d'ordre, les slogans, passe-partout ou rossignols des intelligences. Primat du sacrement sur le moyen ascétique? Oui, mais si vous livrez cette formule, sans explications, à des chrétiens ingénus ou intéressés, le raisonnement se déclenche tout seul: ..., or le mariage est un sacrement; la pratique des conseils n'est qu'un moyen ascétique; donc... Et les idées vont leur train, en contradiction avec l'Evangile, avec saint Paul, et avec le « De perfectione vitae spiritualis » de saint Thomas. — Primat de l'oraison liturgique sur la prière privée? Oui encore; mais qu'est-ce que la prière liturgique, et qu'est-ce que la prière privée? Canoniquement, le bréviaire dit par saint François Xavier dans la solitude de ses courses apostoliques, ne cessait pas d'être le « saint office », la prière officielle de l'Eglise. Spirituellement, on peut, au chœur, être seul; et, dans sa chambre, porte close, uni à toutes les hiérarchies célestes et ecclésiastiques, parce qu'il n'y a d'union qui vaille que par la charité. On n'est pas seul, aussi longtemps qu'on dit *Notre* Père, ou priez pour *nous*, pauvres pécheurs. On risque d'être seul, quand, dans la splendeur de la liturgie, comme ailleurs, on cherche une émotion, toujours personnelle, même si elle est « religieuse ». Il faut donc peser soigneusement ses expressions, quand on parle de ce primat.

C'est ce que ne me paraît pas avoir fait l'auteur, à moi inconnu, de la belle phrase suivante: « La nostra spiritualità non ha niente di egoistico separatismo o di aristocratica solitudine » (2). Sentez-vous la nuance de ces adjectifs placés avant leur substantif? Le lecteur consent par avance ou se refuse par avance à ce qui se présentera comme ayant cette qualité ou ce défaut. « Egoistico », bien sûr qu'il faut abhorrer cela. Et quoi donc? « Separatismo »: assurément, tout séparatisme

(1) Cfr. Cassien, *Coll. XVI, XIII:* in tantum virtus caritatis extollitur, ut eam beatus Joannes apostolus *non solum rem Dei, sed etiam Deum* esse pronuntiet.

(2) *Vita Cristiana,* Anno XVI, 1947, fasc. I, p. 9.

(mais non pourtant toute séparation) est égoïstique. Dès lors on fait confiance à l'écrivain pour la suite, surtout si cette suite s'annonce comme un équivalent de ce qui précède: « *o* di aristocratica... »: de l'aristocratisme, en chrétienté, surtout en nos temps communautaires, il n'en faut pas. Et l'on fera à peine attention au dernier mot: « solitudine ». Une simple prolepse du qualificatif risque de disqualifier solitude et prière solitaire. Mais il est énorme ce dernier mot. Car le moine (si c'en est un) qui l'écrit, porte encore dans son titre l'éloge de la solitude qu'il voue à l'ostracisme. Et quant à la prière solitaire: « Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre, et, ayant fermé la porte, prie ton Père qui est présent dans le secret... ». Il faillait donc faire entrevoir des distinctions, et pour cela, consentir un sacrifice: le sacrifice de cette « prolepse ». Si on avait écrit: Notre spiritualité n'a rien d'une solitude aristocratique (ni démocratique d'ailleurs), on aurait laissé une place pour des solitudes point du tout blâmables. Que si l'on tenait absolument à cette anticipation du qualificatif (car rien ne coûte à sacrifier comme une belle phrase), on aurait pu, pour faire pendant à « séparatisme », employer un autre terme en isme: un aristocratico solitudinismo... Il est vrai que de l'une et l'autre manière l'opposition de *notre* spiritualité à je ne sais quelle autre, aurait disparu. Le primat de la Charité se rencontre avec celui de la Vérité.

Le bel équilibre de la spiritualité bénédictine vient précisément de ce que saint Benoît, non content d'admettre pacifiquement le primat de la charité, pour l'oublier ensuite, ne le perd pas de vue un seul instant. Il ne se paie pas de mots; il sait que la charité ne règne dans les cœurs que « omnibus humilitatis gradibus ascensis » (*Regula* VII, 202), parce que notre charité n'est en définitive que la reconnaissance pratique du souverain domaine de Dieu, reconnaissance dont l'aspect négatif, nécessaire revers de la médaille, consiste en ce que « omni vilitate et extremitate contentus sit monachus » (Ibid. 149). Sur ce point Benoît de Nursie, en son petit latin et en son siècle barbare, rejoint le plus philosophe des Pères grecs, Grégoire de Nysse: « exaltatione descendere et humilitate ascendere » (VII. 23) = ἄνοδος ἐπὶ τὸ κάτω [1]. Il aurait

[1] *Vita Moysis*, PG 44. 416 D.

approuvé hautement la forte devise donnée par saint Théodore Studite à ses moines: πρωτεύειν ἐν τῷ ἐσχατιάζειν [1]. Son « extremitas » préfigure l'ἐσχατωσύνη ou l'ἐσχατιασμός du byzantin [2]. Qui se croit et se veut dernier, n'a derrière soi nul autre, fût-il d'une autre « religion ». Un contemporain oriental de saint Benoît, saint Dorothée, refusait à ces rivalités monastiques même le douteux honneur de les appeler orgueil monacal: Quand nous savourons les supériorités de *notre* monastère: « sachons que nous en sommes encore à l'orgueil mondain » [3].

C'est en fonction de ce primat de l'humilité charité qu'il faut comprendre le primat de l'opus Dei bénédictin. Des trois « nihil praeponere » de la Regula: 1) Christo (IV, LXXII, et V); 2) Operi Dei (XLIII); 3) imperio abbatis (LXXI), le premier domine les deux autres. Le primat de l'amour du Christ, c'est une affaire de cœur: nihil sibi Christo carius existimare (V); c'est une suprématie qui ne souffre aucune exception: Christo *omnino* nihil praeponere (LXXII). Le primat de l'oraison, de la liturgie, s'entend par rapport aux occupations qu'il faut quitter quand le signal de la synaxe est donné (XLIII), et aussi de l'estime qu'il faut avoir de la prière et de la liturgie, même quand on ne peut y prendre part. L'abbé, représentant le Christ (II), a pouvoir même sur l'opus Dei, en ce sens du moins qu'il peut confier ou imposer à certains moines des occupations, des voyages par exemple, qui leur rendent impossible la participation à l'office commun (L, LXVII). La synaxe, en tant qu'elle est un exercice qui commence et qui finit (XLVII, LII), s'intègre dans la grande œuvre qui dure toute la vie et qui est tout entière prière: « renoncer aux volontés propres pour batailler dans la milice du Seigneur Christ vrai Roi, avec les fortes et glorieuses armes de l'obéissance » (Prologue). Si on ne savait de qui sont ces martiales paroles, ne les dirait-on pas d'Ignace de Loyola?

Si donc pour les besoins des combats du Seigneur, il faut voyager de bibliothèque en bibliothèque, ou, des années durant, sécher sur un codex, s'user les yeux à la loupe sur

(1) *Grande Catéchèse* 13, Papadoupoulos-Kérameus p. 89.

(2) *Ibid.* 63, p. 444; 39, p. 284.

(3) *Doctrina* 2, n. 5, PG 88. 1645 B.

des inscriptions cappadociennes aux trois quarts effacées, nous pouvons croire que ni le Christ ni son serviteur saint Benoît ne refuseront de reconnaître qu'en tout cela vous avez fait l'œuvre de Dieu. Ou plutôt (car il ne faut pas oublier notre génitif subjectif), que c'est Dieu Lui-même qui a fait son œuvre par vous: Gesta Dei per Guilelmum de Jerphanion.

Et pour terminer par une tournure familière à nos auteurs byzantins: Si quelqu'un aimait mieux dire que tout cet imposant labeur de savant n'a pourtant été pour vous qu'un πάρεργον, par comparaison à l'ἔργον τῆς ψυχῆς, οὐκ ἄν, ἐμοὶ δοκεῖν, διαμάρτοι τῆς ἀληθείας.

Rome IRÉNÉE HAUSHERR S. I.

POST-SCRIPTUM. On ne compte jamais en vain sur la Providence. Au moment où j'allais donner le bon-à tirer, avec le regret de n'avoir pas trouvé la catégorie logique de notre génitif *Dei*, je la découvre grâce au P. J. Bonsirven, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* vol. XXII, 1946, p. 203: Dei est un « génitif mystique ». Quand je vous disais que le souci de l'exactitude interdit parfois un excès de précision...

Chronology of Theophyl. Sim. 8. 1. 1-8

In his history of the reign of Maurice, Theophylactus Simocatta, after completing the narrative of the restoration of Chosroes II (1), has little further to say of relations with the east. Towards the end of his work (2), however, he suddenly thrusts into his account of the Avar wars a critical episode in Rome's dealings with Persia. Both Empires supported buffer states among the Arabs, the Byzantine, the Ghassanids, and the Sassanid, the Lakhmids. The former tribe had made a devastating raid, that, though directed no doubt mainly against their traditional rivals, had penetrated into Persian territory. Chosroes resented this so much as to threaten a declaration of war. Maurice accordingly despatched an embassy headed by George, pretorian prefect of the east. For a long time, the envoy was not even granted an audience. "But" continues Theophylactus, "since rebellion was still rife, the barbarian prudently calculated against resuming hostilities with Rome for the time being. Thus George, with the situation as his ally, persuaded Chosroes very much against his will not to break the peace" (3).

The point at which the above incident is inserted in the "Histories" would prompt the reader to date it in 600 A. D. J. B. Bury (4) has studied the arrangement of Theophy-

(1) *Theophylacti Simocattae historiae*, ed. C. de Boor (Leipsic 1887), 5. 16. 1.

(2) 8. 1. 1-8.

(3) ἔτι τοίνυν τῶν πραγμάτων στασιαζομένων Χοσρόῃ, εἰκότως τῷ βαρβάρῳ ὑπόνοια γίνεται μὴ ἄρασθαι τέως πρὸς Ῥωμαίους τὸν πόλεμον... ὁ μὲν οὖν Γεώργιος τὴν τοῦ καιροῦ κτησάμενος σύμμαχον πείθει τὸν βάρβαρον τὰς εἰρηναίας μὴ διαλῦσαι σπονδάς. οὕτω μὲν οὖν ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ κατὰ τὴν ποίησιν, ὁ Χοσρόης τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζεται, 8. 1. 5 f.

(4) *The Chronology of Theophylactus Simocatta. English Historical Review* 3 (1888) 310-15.

lactus' narrative and comes to the conclusion that the chronology, though unsatisfactory from 591 to 598, is entirely consistent from 598 to 602. To 598 belong the siege of Singidunum and the expedition to Dalmatia ([1]); to 600, the campaigns of Priscus and Comentiolus ([2]); to 601, those of Peter ([3]). In support of this calculation additional evidence is adduced by Baynes ([4]). It is just in the middle of his narrative about the events of 600 that Theophylactus records George's adventure. He speaks first of the spring of 600 and the celebration of Easter ([5]). After the account of the campaigns of Priscus and Comentiolus ([6]), he tells of a portent in Egypt ([7]), and this occasions a long digression on the cause of the regular Nile floods ([8]). Book Eight opens with the report of the embassy. Immediately the history of the Avar wars continues from the point at which it had broken off, beginning with the notice that summer had now arrived ([9]). Thus the mission of the pretorian prefect comes between the mention of spring and summer of 600, and it is to this year that Franz Dölger assigns it in his *Regesten* ([10]).

So late a date, however, raises serious difficulties. It is hard to reconcile either with the statements of other sources or with what we know of the historical background.

The statements of other sources may be considered first. John of Epiphania ([11]), in giving his qualifications as historian

([1]) Ibid., pp. 313 f. (Theophyl. Sim. 7. 7. 1-12. 9).

([2]) Ibid., p. 314 (Theophyl. Sim. 7. 13. 1-8. 4. 2.

([3]) Ibid. (Theophyl. Sim 8 5. 5-6. 2).

([4]) *Literary Construction of the History of Theophylactus Simocatta,* Xenia, Hommage international à l'Université Nationale de Grèce à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa fondation (1837-1912) (Athens 1912) 39 f

([5]) 7. 13. 2 f.

([6]) 7. 13 2-15. 14.

([7]) 7. 16. 1-9.

([8]) 7. 16. 10-17. 46.

([9]) 8. 1. 11.

([10]) *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 1. Teil, Regesten von 565-1025,* Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit herausgegeben von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien, Reihe A: Regesten, Abt. I (Munich and Berlin 1924) No. 129.

([11]) MÜLLER's FHG IV 273; *Historici graeci minores,* ed. L. DINDORF, Vol. I (Leipsic 1870) 376.

of the flight and restoration of Chosroes, informs us that not only was he an eye-witness to some of the events he records, but he also had the chance to come into frequent contact with the principal actors in them, the Persian king himself and his closest followers. His first opportunity presented itself during the war as counsel to Gregory of Antioch, when the patriarch was designated as Maurice's official representative and remained with the Sassanid monarch for most of his stay on Roman territory (1). The second occasion arose some time after the establishment of peace, when, as John puts it, he accompanied George on a journey into Persia to restore harmony. This last is an unmistakable allusion to the incident that we are discussing.

The chronological interest of the passage lies in the implication that the embassy of George took place before the history of John of Epiphania was written, i. e., before 12 Maurice (2). This date is a highly probable inference from the testimony of Evagrius. The latter says: "The events subsequent to Procopius have been recorded by Agathias the Rhetorician and John, a fellow-citizen and kinsman of mine, each taking up where the other left off—if it does happen that they have not yet published their works" (3). The natural meaning of this passage is that, though John's book was still unpublished, at least its composition had been completed. Moreover, it was Evagrius' intention, clearly shown in the conclusion of his "Ecclesiastical History", not to mention anything that fell later than 12 Maurice. He there records the death of his patron, Gregory of Antioch, and names the occupants of the great patriarchal sees at the moment, giving among them John of Jerusalem. He continues: "John's death occurred shortly afterwards and as yet no one has been entrusted with the helm there. At this point let my history

(1) Theophyl. Sim. 4. 14. 6; 5. 2. 7.

(2) I. e., twelfth year of Maurice. Regnal years are thus indicated throughout this paper.

(3) Καὶ τὰ ἐχόμενα δὲ τούτοις Ἀγαθίᾳ τῷ ῥήτορι καὶ Ἰωάννῃ ἐμῷ τε πολίτῃ καὶ συγγενεῖ καθ' εἱρμὸν ἱστόρηται... εἰ καὶ μήπω ἔτυχον ἐκδεδωκότες, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, ed. with Introduction, Critical Notes, and Indices*, by J. Bidez and L. Parmentier (London 1898) 5, 24, p. 219, lines 18-26.

close, when Maurice Tiberius was piloting the kingdom of the Romans for the twelfth year" (1). Evidently, Evagrius stops with the exact state of affairs as of August 4/13, 594 A. D., the last day of 12 Maurice. John of Jerusalem's demise came before that date, so he mentions it. The see was vacant on that date, and so he leaves it. It might have been filled the very next day, but whether it was or not, Evagrius scrupulously excluded the fact as not coming within the scope of his history. It is very likely, therefore, that John of Epiphania's book had been composed (and inferentially that the embassy of George had taken place) before August 4/13, 594, or Evagrius would not have spoken of it. This conclusion can be reconciled with Theophylactus, but only by far-fetched explanations. For instance, John's work might not have been brought out before 600, and could have received additions and revisions after the journey into Persia; the first draft, with which Evagrius was acquainted, need not in this case have mentioned George at all. Such conjectures, however, seem rather forced.

The second contemporary source to speak of the embassy is the Syriac "Life of Sabrisho". The biography of the catholicus who held the see of Seleucia-Ctesiphon from 595 to 604 was written by a man of his own day, the hermit Peter (2). Sabrisho, previous to his election as patriarch, had been bishop of Lashom. To this earlier period the following excerpt refers:

« And although his city was not situated upon the Royal Highway but to one side, he was so celebrated in the land of the Romans and so beloved that no notable of the land of the Romans would come to the King of Kings who first would not turn aside to him and salute him and be blessed by him, and then they went on. For also a legate whose name was George and a general whose name was Narsa,

(1) οὗ μετὰ βραχὺ τελευτήσαντος οὔπω τις τοὺς αὐτόσε οἴακας ἐνεχειρίσθη. Ἐνταῦθά μοι τὰ τῆς ἱστορίας πεπαύσθω, Μαυρικίου Τιβερίου δωδέκατον ἔτος τὴν Ῥωμαίων βασιλείαν διακυβερνῶντος, 6. 24 p. 240, 19-24.

(2) J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique (Paris 1904) 210.

who filled the grade of *hypatos*, because each one of them was going with his business to our glorious king, they did not first pass until they were blessed by him. And especially the general and all his army were asking his prayer because Bahram (may his memory be cursed) had prepared a revolt against our king and both of them, the King of Kings and Narsa, believed that through his prayers they would be victorius—which, indeed, really happened (1) ».

Sabrisho had left Lashom and been enthroned as catholicus at Seleucia-Ctesiphon before the summer of 595. The time is certain because the acts of a synod over which he presided carry the date, 6 Chosroes (2). This regnal year ran from June 26, 594 to 595 (3). Furthermore, the actual

(1) *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens, éditée par* Paul BEDJAN, P. D. L. M. (Paris and Leipsic 1895) 303 f. I owe the above translation to my esteemed and regretted colleague, Rev. A. Vaschalde.

(2) *Synodicon orientale, ou Recueil de synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par* J. B. CHABOT, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 37 (Paris 1902) 456.

(3) The regnal years of a Persian monarch were kept even with the current civil year. His first year was counted from the beginning of the year of his accession and his second year began with the first day of the next year following his accession. Cf. Th. NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehn* (Leyden 1879) 403 f Chosroes II was crowned on February 15, 590 and counted his years from July 2, 589. For this date, as well as for the reckoning o- the Persian calendar, see: M. J. HIGGINS, *The Persian War of the Emperor Maurice (582-602) Part I, The Chronology with a Brief History of the Persian Calendar* (Catholic University Diss., Washington 1939) 1-23, 49 f. The conclusions of this dissertation were favorably received by most reviewers, for instance, by W. ENSSLIN in *Byzantinische Zeitschrift* 40 (1940) 176-78, but rejected by P. PEETERS, *Anal. Boll.* 61 (1943) 281-86. To discuss his arguments here would be irrelevant, since the only purpose of the present paper is to settle a chronogical problem, and Peeters does not find any fault with the dissertation's determination of the year in which Chosroes was crowned. The chief difference between Theophylactus and Evagrius is that the latter seems to prolong the siege of Martyropolis for two years. Peeters (p. 282), however, takes him to mean only one year, thus bringing him into line with Theophylactus, whose chronology the writer follows. As this is the essential fact established by the study, the writer is happy to have it confirmed by so eminent a scholar, despite disagreement on minor details. The bulk of Peeters' review, pp. 282 ff., deals with the Persian calendar and particularly,

day on which the patriarch took possession of his new see was Easter Sunday, April 3, 595 (1). It was during his year as bishop of Lashom that he received the visit from George, as the quotation above proves. Consequently the "Life of Sabrisho" puts the mission of the pretorian prefect anterior to April 3, 595.

It must be admitted that the biography displays the faults typical of the genre; the hermit Peter writes as a panegyrist and is at great pains never to overlook a miracle or a prophecy of his subject (2). Still, if a naive credulity in the marvelous discredited a source entirely, neither Theophylactus nor Evagrius would pass muster. In hagiography particularly, this penchant does not argue against accuracy in everyday matters, on which, as a matter of fact, the "Life" supplies valuable historical material (2). What is said both of Narsa and George is in itself highly probable. The campaign leading to the final defeat of Bahram VI was centered for some time in a region not far from Lashom (3). If Narsa had paid his respects to Sabrisho, who was highly honored by his fellow-countrymen, it would have materially strengthened Chosroes' cause throughout the Persian Empire, and, at the same time, facilitated the military operations in the neighborhood, which was predominantly Christian. An equally good reason can be assigned for George's visit. Subsequently, Sabrisho won great influence through his friendship with the Christian Shirin, the favorite wife of the oriental monarch, and the ambassador's courtesy would have been designed to enlist her powerful aid at court (4).

its application to the Syriac Act of the Martyrs—a nonessential, since there is question there, not of the year, but only of the season of the year in which Chosroes was crowned. (Cf. *Persian War*, p. 24).

(1) Labourt, loc. cit. He gives April 19, 596, because, following Nöldeke, he reckons 1 Chosroes from June 27, 590. Mari gives Easter Sunday as the day of enthronisation, but Amri, Holy Thursday; cf. *Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis ed. ac lat. redd.* Henricus Gismondi, S. J. (Rome 1896-99), Vol. I, *Maris versio latina*, p. 51; Vol. II, *Amri et Slibae versio latina*, p. 29.

(2) Labourt, loc. cit.

(3) Higgins, *Persian War*, p. 53.

(4) Labourt, op. cit., p. 209.

So late a date as 600 A. D. for the embassy of the pretorian prefect, then, is not only difficult to reconcile with Evagrius, but flatly contradicts the testimony of the "Life of Sabrisho". Furthermore, it is extremely awkward to harmonize with what we know of the contemporary history. To prove this last point, the chronology of the revolt of Bestam must be studied.

To his maternal uncles, Bindoes and Bestam, Chosroes II owed his throne. He decided early in his reign to rid himself of the two kingmakers. He succeeded in capturing and putting to death Bindoes, but Bestam made good his escape and raised the standard of revolt (1). Bestam had previously been appointed governor and commander-in-chief of the east, Chorasan, and been given in addition the three provinces, Komis, Gurgan, and Tabaristan (2). He first fled to Delam (3). There he fell in with the army of Bahram, which proclaimed him king and successor to its former leader (4). He soon mastered Tehran, Kazwin, and Hamadan (5). Chosroes still held Isfahan with troops Roman and Armenian under Smbat Bagratuni (6). In the sixth year of his reign, he levied more recruits in Ar-

(1) Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, (Copenhagen 1936) 439-41. The following sketch does not pretend to give a complete history but merely to present the facts necessary to an understanding of the chronology and especially of the numismatical evidence. The principal source is, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos, traduite de l'arménien et annotée par* Frédéric Macler (Paris 1904), pp. 39-44. Other sources are the "Romance of Bahram Chobin", cited here from the excellent summary in Nöldeke, *Tabari*, pp. 478-87, and the brief but valuable *Anon. Guidi*, i. e., *Chronicon anonymum ed. et interpr.* Ignatius Guidi, CSCO, scrr. syri, versio, III 4 (Paris and Leipsic 1903), p. 16, with which is always to be consulted Nöldeke's *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik übersetzt und commentiert, Sitzb. Wien, philosoph.-hist. Cl.*, 128, 9 (Vienna 1893) pp. 8 f. with the notes.

(2) Nöldeke, *Tabari*, pp. 478, 484; *Anon. Guidi*, p. 16.

(3) Seb., p. 40; Nöldeke, pp. 480, 484.

(4) Ibid.: *Anon. Guidi*, loc. cit.; cf. Nöldeke, *Syrische Chronik*, p. 9, n. 2.

(5) Seb., p. 40; Nöldeke, *Tabari*, p. 485.

(6) Seb., loc. cit. For the Romans, cf. Theophyl. Sim. 5. 11. 9. That Smbat was in command is inferred from the fact that the Armenians who revolted at Isfahan (pp. 41 f.) are spoken of later as having revolted from him, p. 44.

menia, to station them too at Isfahan ([1]). He then took the field against the rebel, who, after an indecisive engagement, fell back on Delam and later withdrew into Chorasan ([2]). In 10 Chosroes, Smbat Bagratuni, appointed marzban of Gurgan, set about the recovery of Tabaristan ([3]). Meanwhile, Bestam had been reducing two chieftains of the Kushans, Shawg and Pariok. Uniting his forces with theirs, he aimed a direct blow at Ctesiphon and the throne. On the march, he was taken unawares by Pariok turned traitor and slain ([4]). The exact locality of his death is not mentioned but seems to have been in or near Tehran, since, upon the dispersal of his followers, the Delamite contingent speedily gained their homes, while the Armenians fled to Komis ([5]). (Delam is northwest of Tehran, but Komis, northeast).

The received chronology of Bestam's revolt was formulated by Nöldeke ([6]). He based his calculations on a passage from Mari ([7]) and on data from numismatics. The story in Mari is that when Chosroes, filled with anxiety, was confronting the army of Bestam on the eve of the final battle, he was consoled by a vision of Sabrisho, who, on the strength of the apparition, was shortly afterwards promoted from the see of Lashom to the catholicate of Seleucia-Ctesiphon. This narrative (its legendary element may be disregarded) makes clear that the usurper was suppressed previous to 6 Chosroes, since Sabrisho had become patriarch by that time ([8]). On the other hand, the coins of Bestam, so far as known when Nöldeke wrote, ran only to 6 Bestam. Nöldeke concluded

([1]) Seb., pp. 39 f.

([2]) Ibid., pp. 40 f., 42.

([3]) Ibid., pp. 42 f. The date is given on pp. 46 f., where in connection with Smbat's recall in 18 Chosroes, it is stated that he had held office for eight years.

([4]) Ibid., pp. 43 f.; *Anon. Guidi.* loc. cit.; cf. Nöldeke, *Syrische chronik,* p. 8, n. 7, as contrasted with *Tabari,* p. 485.

([5]) Seb., p. 44.

([6]) *Tabari*, pp. 483-87.

([7]) Nöldeke, *Tabari,* p. 483, n. 2, quotes the passage from J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana* (Rome 1719-28) III 1. pp. 443 b, 444 a, who calls his source Amri; cf., however, Gismondi's edition of Mari, p. 50.

([8]) Cf. supra, p. 5

that Bestam, refusing like usurpers before him to acknowledge that his rival had ever ruled legitimately, had counted his regnal years parallel to Chosroes', his first being Chosroes' first, and 6 Bestam being, as is shown by the report of Mari, his last. The data of numismatics thus agreed with the written sources.

This chronology, however, has been upset by two more recent discoveries. Since Nöldeke's death, a coin from 10 Bestam has come to light (1), proving that the civil war lasted much longer than previously suspected. Nöldeke himself pointed out the significance of *Anon. Guidi*, which was published only some ten years after his *Tabari*. In his annotated translation of this valuable source, he called attention to the fact that it gives an earlier and much more reliable version of the tale told by Mari (2). The Syriac chronicle connects the apparition of Sabrisho to Chosroes not with Bestam but with Bahram: it was on the eve of the final battle with Bahram that the vision took place. Manifestly, Mari got the two rebels confused. Since the chronological conclusions published in *Tabari* had been based on the latter authority, Nöldeke now pronounced them invalid.

In revising the chronology of Bestam's revolt the testimony of the written sources may first be considered. That the civil war lasted ten years is stated by the "Romance of Bahram" (3). That the end came before June 24, 601 is a bit of information to be gleaned indirectly from the fourteenth-century writer, Ebedjesus (Abdisho) of Nisibis, whose chronicle gives 912 Sel., i. e., Oct. 1, 600-1, as the year of the deposition of Numan (4). According to *Anon. Guidi*, this last ruler of the Lakhmid dynasty of Hira was not dethroned

(1) Christensen. op. cit., p. 441.

(2) *Syrische Chronik*, p. 7, n. 6; cf. *Anon. Guidi*, p. 15.

(3) Nöldeke, *Tabari*, p. 479.

(4) Ibid., p. 347, n. 1; Nöldeke had this information by personal communication from Hoffmann. The chronicle has since been published, Paul de Lagarde, *Praetermissorum libri duo* (Göttigen 1879) 91, lines 45 f. Nöldeke believed the notice taken from Elias of Nisibis, but it is not found in his work as we have it: *Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum, pars prior*, E. W. Brooks, CSCO, scrr. syri, vers., III 7 (Rome, Paris and Leipsic 1910), p. 60.

until the death of Bestam ([1]). It is apparent from both the Syriac chronicle and the Arab tradition that some interval elapsed between the two events ([2]). Though neither gives any clue as to its length, it may with entire assurance be reckoned at three months at least. This makes it possible to set June 24, 601, the first day of 13 Chosroes, as the *terminus ante quem* of the civil war. On the other hand, the *terminus post quem* for the final episode was the beginning of 10 Chosroes. This is indicated by the arrangement of Sebeos' narrative ([3]).

According to the written sources, then, the revolt of Bestam ended after 10 Chosroes and before 13 Chosroes, i. e., after June 25, 598 and before June 24, 601. According to the "Romance", however, the usurper considered himself the successor to Bahram. The latter had three regnal years, his first from his coronation on March 9, 590 to the next New Year, June 27, 590, his second from June 27, 590 to 591, his third from June 27, 591 to his final defeat in autumn of that year ([4]). Bestam would then have counted as his first regnal year the unfinished portion of 3 Bahram, and would have begun his reign from June 27, 591. His tenth would, therefore, have begun on June 24, 600, and this agrees with the limit set by Abdisho of Nisibis. In short, according to the documentary evidence, Bestam's reign ran from June 27, 591 to some unknown date between June 24, 600 and June 24, 601.

The documentary evidence is confirmed down almost to the last detail by the numismatic. Persian monies of this epoch regularly show the time and place in which they were struck. Bestam's all have the same mintmark and exhibit the regnal years 2-6 and 10, whereas this identical mintmark is found only on those of 2, 3, 8-17, 19, 21, 23-38 Chosroes ([5]). As remarked above, the specimen from the usurper's tenth

([1]) P. 18; cf. NÖLDEKE, *Syrische Chronik*, pp. 13-15.

([2]) For the Arab tradition see, Gustav ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira* (Berlin 1899) 114-19.

([3]) Cf. summary, supra, p. 225; Smbat's appointment in 10 Chosroes is told before the fall of Bestam.

([4]) HIGGINS, op. cit., p. 73; cf. supra, n. 23, for count of regnal years.

([5]) Furdoonjee D. J. PARUCK, *Sasanian Coins* (Bombay 1924) 113, 173, 234.

year proves the "Romance" right as to the duration of the civil war. Again, since the locality indicated by the mint-mark yields examples of 2–6 Bestam but none of 4–7 Chosroes, it follows that the rebels held the city of issue from four to five years. In the first place, the hypothesis that Bestam purposely counted his years parallel to Chosroes' can be elimminated [1]. The fact that both had pieces made in the same place for year 2 would force the conclusion that the town changed hands. This is impossible, because the fighting did not break out until Chosroes' restoration in his third year. Two suppositions, then, are admissible: either Bestam won the mint city in the course of 3 Chosroes and the latter part of his own 2, which makes 1 Bestam equal to 2 Chosroes, or, he lost the city in his own 6 and in the course of 8 Chosroes, which sets 1 Bestam parallel to 3 Chosroes. No good reason suggests itself why Bestam should have dated his reign by a fiction from 2 Chosroes, the year in which, on Roman territory, he showed himself the monarch's most loyal and energetic supporter [2]. But, if he reckoned his rule from 3 Chosroes, identical with 3 Bahram, it could be very well accounted for by the assumption that he considered himself Bahram's successor. Here again is a point on which both the documents and the numismatics agree. Consequently, 1–10 Bestam corresponded to 3-12 Chosroes, i. e., the usurper reigned from June 27, 591 to before June 24, 601.

With reference to the interpretation of the mintmark, some controversy exists. Mordtmann favored Hecatompylus but Nöldeke Rai (Tehran) [3]. It must be confessed that the former would scarcely fit the data of the written sources. Hecatompylus was from olden times the capital of Komis and

(1) Nöldeke *Tabari*, p. 486 and n. 2, was in a position to advance this hypothesis because he dated 2 Chosroes from June 27, 591, whereas, according to the correct chronology, this was the beginning of 3 Chosroes.

(2) The coinage does not contradict this hypothesis, since we have no specimens from 1 Bestam. However, the lack of pieces for any given year seems to me to prove very little, since we have but ten coins in all of Bestam and since the silence can be readily explained in so many other ways, e. g., mere chance, location of finds, he may not have captured a mint city with a supply of bullion in his first year, etc.

(3) Ibid.; Paruck, op. cit., p. 173.

Chorasan, and, in addition, perhaps the ancestral home of Bestam [1]. There is no ground for believing that he ever lost it. On the contrary, even Tabaristan stayed in his hands until 10 Chosroes, while, after his death, Komis was where his Armenian followers could still take refuge. Tehran suits the circumstances much better. It would have to be concluded from the numismatics that, lost by Chosroes in his third year, it was again recaptured in his eighth, and held continuously thereafter save for one brief interruption. This would have occurred during the year 12 Chosroes, 10 Bestam, in which, with both rivals employing its mint, the city must have changed hands. Now Sebeos states that though not originally in Bestam's government it was mastered by him early, and this fits admirably with the year, 2 Bestam, supplied by the coinage. Again we are told that the usurper made it the base of all the operations in which he overran Kazwin and Hamadan—a fact presupposing a lengthy occupation and again agreeing with the specimens 2-6 Bestam. But the evacuation of this base seems implied in the retreat into Delam, and the breaking off of rebel issues after 6 Bestam corresponds. Lastly, the absence of pieces in 7-9 Bestam and their reappearance in 10 Bestam tell the same story as Sebeos, a lengthy sojourn in the distant east for the conquest of the Kushans and a sudden and brief emergence for an attack aimed at Ctesiphon. Just outside the boundaries of his own government and directly in his line of march stood Tehran. He occupied the city, as the coinage shows. Near or in it he met death by treachery. Tehran would have automatically returned to Chosroes within a brief time after the dispersal of Bestam's following, the immediate result of his death.

If, however, the final episode in the revolt took place after June 24, 600 and before June 24, 601, then it is difficult to believe that between the spring and summer of 600 Chos-

[1] J. Marquart, *Eranshahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenachi, mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen,* Abh. Göttingen, philolog.-hist. Kl. 3, 2 (Berlin 1901) 71; Christensen, op. cit., p. 99, puts the ancestral home of Bestam in Dehistan in Gurgan.

roes seized upon some flimsy pretext to threaten Rome with war, as related by Theophylactus (1). This was precisely when Bestam had consolidated his conquests among the Kushans, and was preparing his great drive on Ctesiphon. The *Anon. Guidi* says that the Sassanid, until he had rid himself of his dangerous rival, did not venture so much as to affront Numan, let alone depose or imprison him (2). It is incredible that the monarch, who was careful throughout the duration of the civil war not to risk exciting merely the displeasure of an Arab vassal, would nevertheless have challenged Byzantium to mortal combat at the very moment when the usurper had never constituted a greater menace. In fact, Theophylactus himself tells us that all that ultimately deterred Chosroes from reopening hostilities was the seriousness of the internal situation, but implies that its gravity was an aspect that developed only during George's residence in Persia. This makes no sense in or just before 600 A. D.

Thus, so late a year as 600 for the mission of the pretorian prefect will not harmonize with conditions in Persia as depicted in the sources, both literary and numismatic, for the revolt of Bestam. Besides, it directly contradicts the "Life of Sabrisho" and does not agree too well with the testimony of Evagrius. It may be concluded with assurance that the embassy of George took place at some time previous to 600.

In determining the date more precisely, we have the word of the Syriac hagiographer that the incident occurred before Easter, April 3, 595. Since 12 Maurice ended only a few months previously, we are entitled to take in its natural sense Evagrius' observation that the composition of John of Epiphania's history had been completed by August 4/13, 594. Again, as remarked just above, it was only in the course of George's stay in Persia that the gravity of the revolt was realized by Chosroes. This must refer to the interval between the execution of Bindoes and the first demonstration of Bestam's power in some such event as, for instance, the capture of Tehran. The usurper became master of this city in

(1) *Supra*, p. 218.

(2) P. 18; NÖLDEKE, *Syrische Chronik*, p. 14; ROTHSTEIN, op. cit., p. 116.

2 Bestam, and apparently—if we can trust the negative evidence of lack of pieces for 4 Chosroes—not too long after its beginning, June 26, 592. The embassy of George took place, therefore, in the spring-summer of 592 A. D. (1).

Washington MARTIN J. HIGGINS.

(1) The Ghassanid raid that occasioned the crisis in the first place occurred, therefore, only a very short time after Chosroes' restoration. The Arab poets allude several times to extensive marauding expeditions, but do not give sufficient detail to fix the chronology; cf. NÖLDEKE, *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*. *Philos.-histor. Abh.* Berlin 1887, No. 2, pp. 36-40. Only Adi b. Zaid's work can be dated with anything approximating exactness. He wrote most of his compositions during his imprisonment; cf. *Tabari*, p. 319, n. 2. This seems to have occurred in the early years of Chosroes' reign; ibid., p. 320, n. 3. The great foray to which he refers is, then, most likely that mentioned by Theophylactus. NÖLDEKE, loc. cit., and *Ghassanischen Fürsten*, p. 27, n. 5, hesitates to credit the Arab tradition, but, since it is confirmed by other sources, there is no longer any reason for doubting it.

Unbekannte oder wenig beachtete christliche griechische Inschriften des Mittelalters

Inschriften, die an berühmten Denkmälern eingegraben oder in Museen untergebracht sind, erregen leichter die Aufmerksamkeit der Besucher als solche, die nur in Handschriften uns überliefert sind. Zur letzteren Gruppe gehören drei Athosinschriften, auf die ich in anderm Zusammenhang zum erstenmal hinweisen (¹) konnte, und eine andere, die ich hier veröffentlichen werde. Möge diese Studie, die ich meinem Mitbruder G. de Jerphanion widme, das Interesse für die Durchforschung der Archive auch unter dem Gesichtspunkt der Denkmalkunde und der Epigraphie wecken.

I.

Inschriften des Kaisers Alexios III. Komnenos (1349-1390) von Trapezunt im Kloster Dionysiou.

Der katholische Missionar Alexander Vasilopulos, ein Priester des griechischen Ritus, hat uns in einem äusserst lehrreichen Bericht an die Kongregation der Propaganda 1627 drei Inschriften des Athos aufgezeichnet, die in der Inschriftensammlung (²) der Gelehrten Millet, Pargoire, Petit fehlen und heute wohl verschollen sind. Zwei von ihnen beziehen sich auf den Kaiser von Trapezunt Alexios III. Komnenos, den Gründer des Klosters Dionysiou, genauer Pro-

(¹) *Athos e Roma*, in *Orientalia Christiana*, 5 (1925) 159, 160; vgl. *Rom und Athosklöster*, in OC 8 (1926) 5.

(²) G. Millet–J. Pargoire–L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos*, in *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fascicule 91 (1904). — Eine vierte von Basilopulos erwähnte Inschrift ist in dieser Sammlung herausgegeben.

dromou (Joh. Baptista). Nach der Beschreibung des Basilopulos waren auf einem alten Bild ebenda der Kaiser Alexios III. Komnenos und der hl. Johannes der Täufer dargestellt. Ueber dem Haupt des Herrschers von Trapezunt standen, in roten Buchstaben gezeichnet. die Worte (1):

Ἀλέξιος ἐν Χριστῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ πάσης ἀνατολῆς, Ἰβήρων καὶ περατείας ὁ μέγας Κομνηνὸς καὶ κτήτωρ τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου.

Vor den zwei Gestalten war eine Kirche abgebildet, die wahrscheinlich von ihren Händen getragen wurde, und dazu folgende Inschrift (2):

Ἔγωγε μονὴν Βαπτιστοῦ εἰκονίζω,
τῷ ᾄσω ταύτην ἄρτι καθωρίσας
Κομνηνὸς Ἀλέξιος αὐτάναξ μέγας.
Σὺ δὲ παρεστὼς ἀμέσως τῇ Τριάδι
5 μονὴν ἀντεδίδου μοι τὴν μακαρίαν,
ἐφ' ἣν εἰσελθὼν τύχω τῶν σωζομένων.

Die Echtheit dieser Angaben des Basilopulos steht auch aus dem Chrysobull (3) des Kaisers Alexios III. fest, das er im September 1375 zugunsten jenes Klosters erlassen hat.

II.

Inschrift auf dem Fussboden der Muttergotteskirche des Klosters Iviron.

Basilopulos bemerkte in der Mitte der Klosterkirche Iviron auf dem Fussboden « eingemeisselt » (exsculptum) in

(1) Uebersetzung: Alexius magnus Comnenus, in Christo Deo imperator fidelis et dominator totius Orientis, Iberiae, Perateiae, et fundator monasterii Praecursoris venerabilis.

(2) Uebersetzung: Ego monasterium Baptistae repraesento, cui canam, postquam illud nuper exornavi, Alexius Comnenus magnus dominator. Tu autem, immediate adstans Trinitati, mihi in praemium concede beatum monasterium, in quod ingressus sortem habebo salvatorum.

(3) G. Smyrnakes, Τὸ ἅγιον ὄρος, Athen 1903, 506-507; Chrysanthos, Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, in Ἀρχεῖον Πόντου, 4-5 (1936) 507-513.

vère. Je n'ignore pas que l'Orphée charmeur d'animaux a continué, en pleine époque chrétienne, à fournir à l'imagerie mixte des pyxides d'ivoire, employées comme boites à encens, p. ex. Les Chrétiens l'avaient au moins habillé, sur la pyxide de Bobbio comme sur celle de Brioude ([1]), en lui laissant au vrai, tout son cortège bestial, hybrides mythologiques — griffons ailés, centaures, aegipans — avec les animaux, fauves ou autres, que sa magie musicale continuait à apprivoiser.

Comment s'étonner de la persistance de la tradition, quand un même enchaînement se révèle si clairement à l'Orient, dans le décor monumental des fontaines publiques d'Agoras! Certes, c'est du côté de Byblos — comme en Palestine, ou à Alexandrie — que pouvaient le mieux subsister et durer les mystérieuses résonances de l'orphisme. Ses *hymnes*, tardifs, ont influencé un jour les Juifs hellénisés du Delta, tel Philon. La littérature des Pères de l'Église a pu aller jusqu'à considérer Orphée comme s'étant lui-même converti, un jour, à la doctrine du dieu unique ([2]) : Orphée, dont le Bon Pasteur reprenait l'aspect sur les acrotères de Stamboul. Il a voisiné ainsi avec David, de l'Orient à l'Occident, non seulement à la Synagogue de Doura-Europos en 245-246 ap. J. C. déjà ([3]), mais dans les Catacombes juives de Rome. M. A. Grabar a donné de bons arguments tirés des écrits apologétiques juifs ([4]),

([1]) Pour les deux œuvres, cf. en dernier lieu, L. Bréhier, *Ivoires chrétiens de la région de Brioude*, 1939: à Brioude (Watel). — P. 11, M. L. Bréhier, justement, a contesté la date (du IIe s.!) proposée par le P. Grisar pour la pyxide de Bobbio : *Nuovo Bullett. di archeol. cristiana*, III, 1897, p. 8-9; l'imagerie étudiée ici, et dont la pyxide de Bobbio dépend à l'évidence, donne raison aux partisans d'une date abaissée au moins au Ve s. Car la pyxide de Brioude, à son tour, marque déjà le fléchissement de la tradition antique, mélangeant les thèmes décoratifs.

([2]) Cf. Justin (martyr vers 165), *Cohortatio ad Graecos*, XIV. Clément d'Alexandrie, mort avant 216, plus tard, Eusèbe de Césarée et saint Augustin ont pu voir tour à tour dans Orphée le symbole païen de l'enseignement divin attirant les âmes; cf. A. Boulanger, l. c.

([3]) Cf., en dernier lieu, A. Grabar, CRAI, 1941, p. 77 sqq. (7 mars); RHR, 123, 1941, p. 143 sqq.; R. P. de Vaux, *Rev. Bibl.* 47, 1938, p. 383-387; 49, 1940, p. 137-147. Pour les documents, cf. Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos*, Rome (*Pontif. Istit. biblico*) 1939.

([4]) RHR, 123, 1941, p. 170 sqq. (cf. la n. 3 de la p. 171).

dernier qu'il appartient de décider de ces choses. Se priver de la communion de son propre mouvement et sans l'avis du supérieur serait blâmable, et quiconque agirait ainsi serait à condamner pour avoir accompli sa propre volonté ».

Suit une indication de piété concernant la préparation spirituelle à la communion. « Ceux qui doivent communier auront soin, autant que possible, de réciter l'office spécialement composé en vue de la communion et de se faire ensemble une métanie les uns aux autres pour s'accorder un mutuel pardon. Moyennant ces dispositions, on peut participer volontiers aux saints mystères » (1).

Retenons qu'à l'Evergetis la messe se célèbre chaque jour. Quant à la communion, l'idéal serait qu'elle fût aussi quotidienne ; mais, en raison de l'humaine faiblesse, le fondateur ne peut pas la permettre. Pour communier, l'autorisation du supérieur est nécessaire. Elle sera accordée trois fois par semaine aux moines qui savent se garder à l'abri des passions mauvaises et du consentement à leurs suggestions. Ceux qui succombent encore quelquefois à ces passions, mais qui par la confession et la pénitence s'efforcent de s'en affranchir, pourront être autorisés ou non à communier une fois par semaine. La fréquence des communions dépend donc pratiquement de l'avis du supérieur, et nul ne saurait être approuvé de s'exclure soi-même de la participation aux saints mystères.

(1) Dmitrikvskij, *Typika*, p. 619-620 : Πλὴν ἀλλ' ἐν ταύτῃ (μυσταγωγίᾳ) προσεκτέον ὑμῖν ἑαυτοῖς, ἀδελφοί, ἀσφαλῶς... καὶ πάντι τρόπῳ ἑαυτοὺς καθαρτέον· οὕτω τε τῶν θείων ἁγιασμάτων μεταληπτέον τούς, ὅσοις ἄρα καὶ μεταλαμβάνειν παρὰ τοῦ προεστῶτος συγκεχώρητο. Οὐδὲ γὰρ ἔξεσται ὑμῶν τινι ἀδεῶς οὕτω καὶ ἀκρίτως οὐδὲ καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνειν. Ἐβουλόμεθα μὲν δὴ τοῦτο... ἀλλὰ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν καὶ τὸ τοῦ πράγματος δυσχερὲς οὐκ ἐπιτρέπομεν... Φοβερόν, ἀδελφοί μου, τὸ ῥῆμα (la parole de S. Paul *I Cor.*, 11, 27) καὶ τρέμειν τὴν μετάληψιν οὐ μόνον τοὺς κατ' ἐμὲ ἁμαρτωλούς, ἀλλὰ καὶ τοὺς λίαν ἑαυτοῖς θαρροῦντας πείθει. Ἐκείνους τοιγαροῦν τρὶς τῆς ἑβδομάδος μεταληπτέον, ὅσοιπερ ἑαυτοὺς ἴσασι καθαρεύοντας τῶν αἰσχρῶν λογισμῶν καὶ τῆς τούτων συγκαταθέσεως... Τοὺς δέ γε τοῖς εἰρημένοις περιπίπτοντας πάθεσι, δι' ἐξαγορεύσεως δὲ καὶ μετανοίας πρὸς τὴν τούτων σπεύδοντας ἀποχήν, ἅπαξ τῆς ἑβδομάδος μεταληπτέον, ἢ οὐδ' ὅλως, κατὰ τὴν τοῦ προεστῶτος διάκρισιν· ἐκείνῳ γὰρ φροντιστέον περὶ τῶν τοιούτων. Ἀκοινώνητον δέ τινα ἑαυτὸν ἡγεῖσθαι ἄνευ τῆς ἐκείνου εἰδήσεως οὐκ ἐπαινετόν, ὁ γὰρ οὕτω ποιῶν ὡς ἴδιον πληρῶν θέλημα κατακριθήσεται...

Là-dessus, on entre dans des détails de liturgie pratique où le nombre quatre joue un rôle prépondérant de signification ou de symbolisme. Nous les signalons en raison de leur relation avec les intentions qu'ils soulignent.

« Les prêtres étant au nombre de quatre, les rites sacrés s'accompliront sans désordre. A chaque sacrifice, on offrira huit pains d'autel : un en l'honneur du Seigneur ; un second en l'honneur de la Mère de Dieu toujours vierge, Notre-Dame ; un troisième au nom des saints du jour ; un quatrième pour les moines défunts ; un cinquième pour les parents défunts ; un sixième pour mon très regretté fils l'empereur et pour ma bru très regrettée ; un septième pour moi-même et le huitième pour ma mère ».

Un autre couvent féminin, à peu près contemporain du précédent, le monastère de Notre-Dame de Bonne Espérance, fondé par une autre Théodora, nièce de Michel VIII Paléologue, nous fournit quelques précisions.

Le prêtre attaché au couvent (ὁ ἱερεὺς ὁ ὑμέτερος) célèbre le saint sacrifice quatre fois par semaine. « Les jours de sacrifice sont le mardi, le jeudi, le samedi et le dimanche » [1].

A certains jours d'anniversaires funèbres solennels, on appellera onze prêtres de l'extérieur pour les offices [2], mais seul le prêtre du couvent célébrera le saint sacrifice [3]. Pour les divers anniversaires, un nombre de messes est prévu : le 6 juin, sept messes pour le repos de l'âme de Michel Comnène Branas Paléologue, frère de la fondatrice (n. 137, p. 92, l. 5) ; le 28 juin, pour un autre frère, Andronic Comnène Doukas Ange Paléologue, quatre messes (n. 138, p. 92, l. 20-24) ; le 16 octobre, pour Marie Comnène Branas, soeur

---

τινος ἁγίων μνήμη, ἱερουργητέον καὶ τότε, πλὴν καὶ ταύτας ἀδιαλείπτως ἐκτελεστέον· ἄνευ γὰρ τῶν καθ' ἑκάστην κυριακὴν καὶ τῶν επὶ ταῖς παρεμπιπτούσαις ἑορταῖς μελλουσῶν προσάγεσθαι θυσίων, τετράκις κατὰ πᾶσαν ἑβδομάδα ποιεῖσθαι διατυπῶ.

[1] Ibid., n. 79, p. 65, l. 4-7 : Τετράκις μέντοι τῆς ἑβδομάδος ἐν ὑμῖν τὴν θυσίαν ὁ ἱερεὺς ἀνοίσει Θεῷ τὴν ἀναίμακτον· ἡμέραι δὲ τῆς θυσίας ἔσονται ταύτης ἡ τρίτη καὶ ἡ πέμπτη, πρὸς δὲ τῇ κυριακῇ καὶ τὸ σάββατον.

[2] Ibid , n. 113, p. 80, l. 19-21 ... καὶ ἕνδεκα μετακληθέντων ἔξωθεν ἱερέων καὶ δώδεκα γενομένων τῶν πάντων μετὰ τοῦ ἱερέως τοῦ ὑμετέρου ...

[3] Ibid., n. 114, p. 80, l. 26-27 : τοῦ συνήθους ἱερέως μόνου τὴν φρικτὴν καὶ μεγάλην ἐκτελοῦντος μυσταγωγίαν ...

Il s'agit en effet d'un terme qui mérite vraiment une étude spéciale de sa double valeur historique et spirituelle. En lui-même le terme ne semble pas si rare. C'est une expression qui en grec, spécialement en Orient, a connu une grande fortune religieuse et spirituelle comparable à celle, à peine plus matérielle de ἡ βασιλική tout court, *Basilica* en latin et en roman, spécialement en roman d'Orient, où *Biserica,* en roumain, est l'Eglise. Avec *Basilica:* le Portique, la *Stoa* Royale, nous avons affaire à une expression et à une « realien » de nature aussi nettement grecque que d'origine absolument primitive — antérieure à la *democratia* — avec ce plan en abside de la *Basilica* qui date des temps préhistoriques (Cf. Glotz, *La Cité Grecque,* coll. Berr, 1928, p. 25, renvoyant à G. Leroux, *Les origines de l'édifice hypostyle,* p. 75). Il n'en est pas de même de notre présente formule. L'emploi si simplement concret qui est fait de ce terme en notre texte de Gaius ou du moins d'Eusèbe (voir donc la note initiale) est un cas à peu près unique, ce que les références assez fournies des dictionnaires laissent mal soupçonner. Nous avons donc là un terme de la fin de la grécité

---

a été particulièrement fréquent ici aussi nous dit l'éditeur. Il suffit donc que la faute *Vasikanon* se soit produite dans l'atelier d'Eusèbe avant les corrections ou suppres ions — *damnatio memoriae* de Lucinius et du fils de Constantin après 336 (ib. p. L) pour que la première recension ait comporté des exemplaires *avec,* et des exemplaires *sans* la faute *Vasikanon.* Ce sera l'un de ceux-là qui existait encore au temps de Rufin. A moins que, étant donné que le texte d'Eusèbe est un témoignage de Caius Romain, l'on préfère penser que Rufin a t ici jeté les yeux directement sur le texte même de Caius, comme il le fait sur celui d'Origène pour le défendre au moment de la querelle origéniste (*Einleitung,* p LXVIII), comme nous l'avons cru pensable pour telle des autres citations de Caius par Eusèbe, dans notre seconde Notule : « Γάϊος ou Caius? ». On y verra d'ailleurs que ce genre de solution me semblerait ici moins heureux, au cas, problématique, où Caius serait un « Père » Latin — le premier! — et non un Père grec; car, en ce cas, ce serait Eusèbe, je veux dire son traducteur à gages, qui serait responsable de l'expression « Voie Royale » appliquée à une route romaine.

Avec cette grand route — *la Via Aurelia* — qui démarre, disions-nous de Rome capitale, au pied du Vatican, pour aller saluer la Provence et embrasser de ses *diverticula* le pays du Père de Jerphanion, je suis heureux de lui apporter ici mon hommage, varié et sinueux comme une route de littoral et de montagne.

L'hésitation des versions sur ce terme, que nous venons de constater au ch. 20, n'est pas fortuite. Le terme de *mĕsillāh,* que la Vulgate, ici indépendante du grec, vient de traduire *via trita* (Num. ch. 20), c'est un fait que la Septante le rend habituellement par l'expression d'apparence identique de ἡ τρίβος. La Vulgate, alors, transcrit, ou « calque », régulièrement par *semita,* comme dans le fameux texte d'Isaïe (40, 3) repris par l'Evangile, où nous retrouvons le parallélisme de nos deux termes : « *Vox clamantis in deserto* (*midbār* : ἐρήμῳ) : *parate vias* (*dèrèk :* ὁδόν) *Domini ; rectas facite in solitudine* (*ʿărābāh :* LXX omitt.) *semitas Dei nostri* ».

Mais ἡ ou ὁ τρίβος ne signifie pas seulement *sente* comme le porte le Thesaurus L. G., VII : « *semita* (*trames limes callis,* add. gl.) », influencé qu'il est, comme les traductions latines, par cette étymologie de τρίβος (τρίβω) : *via trita,* répétée encore par le *Lexicon N. T.* de Zorell 1931 [2], qui ne semble donc pas prendre nettement parti pour le sens.

Le *Gr.-Deutsch Wb. zu N. T. u. urchristliche Literatur* de W. Bauer, lui, ne reconnaît que ce sens de *sentier* aux trois seuls textes du N. T. qui portent τρίβος (Mt. 3, 3 ; Mc. 1, 3 ; Lc. 5, 4). Mais ce *locus evangelicus* qui ne fait que répéter Isaïe, et avec les termes grecs des Septante, ne peut avoir de valeur indépendante des textes primitifs.

D'ailleurs le premier sens, le sens général, que donne à notre mot Bauer, dont la *Literatur* embrasse la première littérature chrétienne, est celui-ci, beaucoup plus près du seul sens qui convient aux textes bibliques, sinon aux autres : « *der vielbetretene u. daher gebahnte, bequeme Weg* ». Ce serait donc, non pas la sente, mais « la belle grand route ». C'est le sens que donne Bailly, ainsi que ses exemples. Il est vrai que pour les caravanes du désert il n'y a pas de différence essentielle entre la sente, la piste et la route. Mais nous sommes en grec, et non en Syrie. Et je crois que le sens de Bauer n'est pas encore l'exacte nuance du terme grec qui semble bien porteur d'un sens propre, d'une valeur determinée.

Or, le sens précis qui éclairera les exemples variés et plus ou moins rétifs des dictionnaires, du *Thesaurus* surtout, nous apparaît lumineusement, au contraire, dans le seul exemple qu'ait trouvé Bauer — en plus d'un autre emploi, méta-

sera celui qui « décline » les mots (μετακλίνων) et infléchit la conduite (100-102). Philon lui oppose Moïse. « Mais Moïse pense qu'il ne faut décliner (ἀποκλίνειν) ni à droite ni à gauche, ni aucunement du côté du terrestre Edom, mais marcher (droit) sur la route moyenne qu'il appelle très proprement Royale (Num. 20, 17).

« Puisqu'en effet Dieu est le premier et le seul roi de l'univers, ainsi la route qui mène à lui, comme étant celle d'un roi, s'appelle à bon droit Royale. Et, en elle, entends la philosophie; non celle que suit la troupe sophistique des hommes du présent (ὁ νῦν ἀνθρώπων σοφιστικὸς ὅμιλος)... mais celle qu'exerce l'antique compagnie (*thiase*) des lutteurs (*ascètes*), qui, se détournant des troupes (*tithasos*) de l'ensorcellement de la volupté, s'appliquent avec sérieux et austérité à l'étude du bien. C'est donc cette voie royale que nous avons dit être la philosophie véritable et authentique que la Loi appelle la parole et le verbe de Dieu (ϑ. ῥῆμα κ. λόγον). Car il est écrit: « tu ne déclineras pas de la parole (ῥ.) que je te prescris aujourd'hui, ni à droite ni à gauche » (Deut. 28, 14), par où il apparaît clairement que la parole de Dieu est la même chose que la Voie Royale, puisqu'elle (nous) prescrit, en ne (nous) détournant ni de la Voie Royale ni de la Parole (de Dieu) comme étant synonymes, de marcher dans la « sente » et l'Avenue Moyenne (ἀτραπὸν μέσην τε καὶ λεωφόρον) qui va tout droit ».

La « sente »: ἀτραπός, vient ici comme synonyme du « Boulevard » royal à cause de son étymologie voyante de « qui ne tourne pas », que nous critiquons plus bas.

Ce texte est caractéristique de tout ce qu'il y a de verbalisme, de convention, d'arbitraire, en même temps que d'insouciance de la valeur réelle des termes, dans cet allégorisme vraiment fils de Caïn qui, à l'encontre du procédé productif et original de l'allégorie spontanée, consiste, par une stérile répétition, déterminée ici par un souci apologétique, à faire porter à des textes qui ne les comportent pas des vérités et des doctrines excellentes, mais connues déjà par d'autres sources ou basées sur d'autres fondements. C'était alors le moyen d'échapper au modernisme, à la pensée « des hommes du présent ». Les Pères en useront eux aussi.

via media, mais pour exprimer la position orthodoxe entre les erreurs trinitaires opposées d'Arius et de Sabellius : αὐτοὶ δὲ τὴν μέσην βαδίζοντες καὶ βασιλικὴν ἐν ᾧ καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν ἕστηκεν, πιστεύομεν Πατέρα κ. Ὑ. κ. Πν. Ἁ. « La voie moyenne, où se trouve le (lieu) des vertus... ».

Mais on voit qu'ici l'idée même de *via media*, dont *via regia* veut être un doublet biblique, n'est plus qu'une expression lexicale commune et banalisée, et ne comporte plus de contenu philosophique, pas plus que le terme scholastique d'*information* en français ou l'expression également scholastique de l'espagnol : *no tener sindéresis de razón*, « ne pas avoir de bon sens ».

Origène. N'était le cas de λεωφόρος, nous aurions dû évidemment appeler avant les deux Grégoire et la Cappadoce, le grand disciple de Clément, Origène.

Nous avons l'impression que le plus grand des Alexandrins et des allégoristes ne semblait pas chercher ni cueillir les occasions d'employer notre formule. Le « *nec ad dexteram nec ad sinistram* » des Proverbes et des Nombres venait pourtant sous la plume d'Origène dans le même passage du Commentaire de S Jean (P. G. 14, 229-233) où il trouve cette belle expression : τὴν ἀγαθὴν ὁδὸν Ἰησοῦν.

Les Index de Baehrens, dans le Corpus de Berlin, sont en général abondants ; ils ne nous montrent guère que des occasions non relevées, comme tome VIII, p. 127, 22 : « *ad vias rectas* » et « *in semitis virtutum* ».

Il y a pourtant au moins une exception, significative, de celles dont on a le droit de dire qu'elles confirment les règles. C'est au tome VII, p. 103-106, dans les Homélies sur le Livre des Nombres, l'*Homilia XII : De Puteo et Cantico eius*, qui commente directement le texte biblique lui-même source — *puteus* — de toute cette terminologie ; de sorte que c'est presque là un commentaire littéral et un trait de littéralisme à l'actif d'Origène.

Et, en même temps, cette exception est importante pour nous, parce qu'elle amène notre formule sous la plume du traducteur, Rufin. C'est manifestement un texte à la fois matériel et spirituel comme celui-ci où il n'y avait pas lieu d'hésiter entre *via regalis* et *via publica*, comme fait la Vulgate

nien donc, lui aussi. Le biographe raconte qu'en ce pays, l'année où le saint eut ses 91 ans, il y eut des troubles à la suite desquels il partit pour Constantinople ; les Samaritains s'élirent un roi et massacrèrent prêtres et évêques, ὥστε τὰς βασιλικὰς καλουμένας ὁδοὺς ἀβάτους καὶ ἀδιοδεύτους τοῖς Χριστιανοῖς γενέσθαι : les routes royales, *quas dicunt*, interdites aux chrétiens !

En face de cet emploi enfin concret et littéral et avant de reprendre et de juger les résultats de cette première enquête dans la littérature des Abbés et des Pères, une seule référence, de trois mots, prélevée comme un salut et un adieu à la fois sur la littérature byzantine médiévale, aura pour but d'indiquer et d'illustrer quelle va être l'utilisation chrétienne postérieure de notre belle formule spirituelle, et sa nouvelle spécialisation dans une époque et des écoles qui malheureusement ne sont plus celles de la commune grande Eglise. Après celà nous abandonnerons à son évolution apparemment mieux connue une formule dont nous voulions étudier les enfances et dont il nous reste encore à préciser la genèse.

Dans ce manuel de mystique byzantine aux Cent Chapitres qu'est la *Centurie* composée au XIII[e] siècle par les deux moines *Calliste* et *Ignace Xanthopoulos*, dont le premier est sans doute le Patriarche Calliste II de Constantinople, c'est l'expression de « Voie βασιλὶς καὶ πρόκριτος » qui vient qualifier une spiritualité nettement hésychaste, mais exempte encore des extrémités du palamisme [1].

Notre formule chez les Grecs, chez les Byzantins, précisera donc son affectation, sa consécration religieuse, en désignant parmi les *voies*, ou les étapes, spirituelles, la voie ou l'état des expériences mystiques.

On pourra pourtant se demander si vraiment elle est devenue tellement technique en ce sens, où Madame Lot-Borodine, dans *Irénikon* de 1937, p. 6-21, croit pouvoir l'employer absolument et sans guère d'explication : « la *Via regia* qui est l'expérience plénière des réalités spirituelles ».

[1] P. G. 147, 808. — Cf. A. M. AMMANN, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1938, p. 158. Le présent texte est suivi d'une référence non identifiée à s. Basile ; serait-elle en relation avec celle, de situation semblable, qui suit notre texte de s. Dorothée, P. G. 88, 1725 ?

Mais pour nous, remarquons d'abord cette forme indirecte et comme réticente que prend encore une fois ici l'allusion à un sens concret de β. ὁδός, amenée seulement par jeu de mot. Mais aussi notons que l'emploi fait ici de ἀτραπός comme « raccourci » est peut-être l'exemple le plus clair de tous de cette valeur pour ce mot, dont la valeur exacte n'est pas très nettement établie.

Second diverticulum : sur ἀτραπός. — Et comme nos textes symboliques ont souvent employé ce terme de ἀτραπός, uniquement à cause de son « apparent » sens étymologique, comme s'il était synonyme et non, précisément, antonyme de (β.) ὁδός, nous croyons bon de lui consacrer ici, au début de notre partie historique un rapide excursus, comme nous avons fait pour *mĕsillāh* au début de notre partie biblique, afin d'en fixer la valeur.

J'ai l'impression que c'est uniquement son étymologie voyante qui donne lieu — et très rarement — pour ce mot à des emplois figurés; p. ex. chez Anne Comnène, *Alexiade*, XIV, 16 : ἄλλην ἀτραπὸν ἐτράπετο, il prit une autre direction, ce que le P. Leib traduit « il conçut un autre plan ». L'idée de μέθοδος est bien en l'air ; elle n'est pourtant pas fixée.

Mais l'étymologie étant, par définition, le sens que les mots n'ont plus (ou qu'ils n'ont jamais eu...), elle semble ici spécialement *misguiding* et offusquer le sens réel, « actuel », du terme.

On comprend assez généralement ce mot d'ἀτραπός comme désignant un chemin très étroit « où l'on ne peut pas se retourner »; ce qui serait une sorte de notation pittoresque et curieuse qui a toutes les chances d'être inexacte. Et si nous ouvrons un dictionnaire grec moderne dans l'espoir que l'usage vivant nous révélera le sens réel, nous retombons avec *Hepitès* (déjà cité) sur cette même définition étymologique qui nous avertit que nous n'avons pas affaire à un témoignage de témoin ; d'ailleurs, le mot vivant y est μονοπάτι, au moins en ce sens de sentier étroit. Mais la question est précisément de savoir si c'est là le sens propre du mot.

Pour comprendre le rapport réel, et paradoxal, qu'il doit y avoir entre ἀτραπός et ὁδός au sens de grande route, il faut se représenter ce paradoxe que les deux qualités idéales de

sileus « a été employé pour la première fois comme titre officiel par Héraclius en 629 — encore n'apparaîtra-t il qu'un siècle plus tard sur les monnaies. Et J. B. Bury — que nous utilisons — (*The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910, p. 19), a montré que cette date de 629 veut dire l'année où, par la conquête de la Perse, l'Empereur « Romain » supprimait, et je dirais absorbait, la seule monarchie capable, avec le lontain Négus d'Abyssinie, de lui disputer ou de partager ce titre fabuleux qui hantait les Grecs depuis les Achéménides et Alexandre. Semblablement, jusque vers le VI-VII^e siècle, βασιλικὴ ὁδός, comme notion réelle ne correspond, semble-t-il, qu'à des situations ou à des traditions régionales et comme dialectales au sein de l'Hellénisme, commun et de la *koinè*. Maintenant, autour de sa nouvelle capitale délatinisée, tout le peuple hellène est soumis à un seul Imperator romaïque dont ils ont fait un *Basileus*, un Grand-Roi comme Xerxès. Notre terme en s'y rattachant semble devenir lui aussi d'emploi normal. Mais par là même, sans doute, car nous ne poussons pas plus bas notre enquête, il doit prendre une valeur plus étroite, plus hiérarchisée, réchappant ainsi à l'emploi banal, comme tout ce qui touche au Basileus. Et sans doute a-t-il dû finir par disparaître en même temps que lui.

Dans notre dernier texte (δημόσιος: βασιλικός) le mot δρόμος que nous avons traduit par « course » ou « service » peut certainement se traduire déjà comme en grec moderne, ou *drumu* en roumain (*drum*, serbo-croate), par *route* (cf. σιδηρόδρομος: « le chemin de fer ! »). Or l'excellent petit *Dict. Fr.-Gr. Moderne* de Laas d'Aguen, Paris 1858, plein de termes anciens mais précis, connaît encore pour *grand route :* μεγάλος, βασιλικός, αὐτοκρατορικὸς δρόμος, terme où l'équivalence des épithètes remonte aux plus hauts temps du Bas-Empire. Chez les Roumains et les Albanais, héritiers du latin moribond du même Bas Empire, *Impăratu* et *Mbret* est resté synonyme à la fois de roi et d'empereur. Et spécialement en albanais, ce musée d'antiques termes romans, pour la grand route, *la strada maestra o provinciale*, nous trouvons à l'heure actuelle *udhë pukë* (= *odos publica !*) au sud chez les Toskes, zone d'influence grecque; et au nord, chez les Ghèghes, « Grégoriens », d'influence romane et vénitienne, *rruga e Mbretit*, la « rue » du Roi ou de l'*Imperátu*.

Antoine et de saint Grégoire l'Illuminateur, veut bien me signaler que le mot persan est passé en géorgien moderne: *shara*, la route; mais surtout il attire mon attention sur la dernière des langues et littératures orientales que j'oubliais de consulter, alors qu'elle est un témoignage et un lien particulier entre les deux grands empires antiques et classiques, l'empire romain et romaïque et l'empire perse: il s'agit de la langue et de la littérature arménienne. L'expression de « Voie Royale » — *tchanaparh ark'umi* ou *ark'unakan* — y est fréquente au IX^e et X^e siècle, introuvable auparavant, sauf qu'elle est relevée dans le gros Dictionnaire des Mékhitaristes de Venise, de 1836-7, chez deux auteurs du V-VI^e s., Koriun et Agathange. La référence exacte n'est pas trop difficile à retrouver, car — comme pour notre texte biblique initial — il s'agit en fait d'une sorte d'*hapax* où le premier est copié mot-à-mot par le second (Koriun, éd. Venise 1894, p. 28, l. 17-18 = Agathange Arménien, éd. Tiflis 1908, p. 464, l. 6-7, nr. 880): « *et cum magno honore et magno decore habebant Viam Regiam* (*unêin z-čanaparh-s ark'unakan-s* »). L'emprunt n'a pas échappé à l'édition de Tiflis (p. 467, n. 3), et est à ajouter aux autres cas relevés par A. von Gutschmid (1877 – repris dans *Kleine Schriften*, III, Leipzig, 1892, p. 339-420) pour prouver la dépendance de cette espèce de faussaire pseudonyme qu'est notre Agathange. L'intérêt général du texte est cette ambiance arméno-gréco-perse qui s'impose précisément ici, dans cette page même de Koriun: il s'agit de la *Vie de Mesrop*, l'inventeur de l'écriture arménienne, lequel vient rendre visite à l'empereur Théodose le Jeune « et au Patriarche de la Sainte Catholique Porte d'Occident, appelé Atticus ». La « Porte d'Orient » était Ctésiphon, remarque le Dr. Simon Weber dans la traduction allemande (p. 316) de la recension courte de cette *Vie de Mesrop*. Nous sommes là aux origines, presque encore classiques, de la « Sublime Porte », au vestibule de l'éternel Orient.

Mais l'intérêt particulier, pour nous, du passage, c'est qu'il existe un Agathange grec: cas peut-être unique où un texte arménien soit la source, et le texte grec, la traduction; et, pour nous, où nous ayons ainsi l'origine étrangère assurée d'un texte grec. Dans Koriun, il s'agissait de Mesrop reconduit avec honneur par Théodose II; dans notre faussaire pseudo-

l'adaptation des lettres « cadméennes » que nous appelons l'alphabet phénicien ; et le syllabaire égéen des inscriptions chypriotes en transcrivant *a-te-ra-se* le mot ἀνδριάς, « statue d'homme » montre que là aussi (*nd* = *dd*; *ng* = *gg*) le mot ἄνδρα était analysé *a*(*d*)*dra*. Cette vieille articulation égéo-araméenne s'est d'ailleurs maintenue vivace, masquée par l'insuffisance de graphies, jusqu'à l'époque chrétienne, puisque c'est elle qui a donné en Orient des formes comme *Ambacum* pour *A*(*b*)*bacuc* et *Amba* pour *Abba*, tandis qu'elle nous donnait en Occident la vraie forme romane populaire du *sabbat* ce *sa*(*m*)*bati di*(*e*)*s* dont nous avons fait *samedi* et que les Allemands nous ont emprunté sous la forme de *Samstag*, comme les Hongrois ont emprunté, sous la forme de *szombat*, le nom *sâmbăta* du roumain.

Si donc, pour les courriers des grandes routes perses, on a à l'époque des *Grands Rois* un terme akkadien qui se présente en grec apparemment, sous une forme qui relève de la même phonétique que le nom hébreu ou araméen du message, on doit se demander si nos *Routes du Roi*, elles aussi, autrement plus vieilles en ce cas que nos routes mêmes d'Edom, de *Sehon Rex Amorrhaeorum*, et que la *mësillāh* stratégique du Roi Mesha dans la Vallée de l'Arnon, ne continueraient pas directement, à travers l'araméen, par dessous et par delà l'Empire Perse, un fait de civilisation et une dénomination millénaire du Pays des Deux Fleuves.

Ḫarrân Šarri, mot-à-mot « la route du roi », m'a-t-on répondu, s'emploie, dans le *Code de Hammurabi* (9, 63 ; 11, 15, 43) par exemple, au sens figuré d'« expédition, campagne, entreprise du roi » (Voir un exemple de cet emploi dans *Enciclop.*

---

ce sien sens, le *Handwörterbuch* assyrien de Muss-Arnold, Berlin, Londres, N. Y., 1905, p. 15-6, sub vv. *agaru, egirtu,* tire le mot *egirtu,* s. f. « la lettre », du verbe *agaru*, « louer, acquérir », entraînant l'idée de salaire, par la transition de « message pour lequel un salaire est payé » : ce serait déjà la lettre affranchie ! Il est plus simple de voir dans ce féminin une sorte d'abstrait du messager *aggaru,* exactement comme, en français, le « *courrier* qui est arrivé » a d'abord été le postier, le postillon, avant d'être « la poste et les lettres ». Et l'on sait que *nuntius* et ἄγγελος, parent de ἄγγαρος pour Boisacq, ont toujours eu le double sens de message et de messager.

On conviendra qu'avec ces βασιλικοὺς γραμματοφόρους nous ne nous sommes guère écarté de la βασιλικὴ ὁδός.

L'entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688

Vers le milieu du IX[e] siècle, c'est-à-dire vers 862, l'empereur Michel III (842-867), le dernier représentant de la dynastie amorienne, se décida à envoyer une mission d'évangélisation auprès des Slaves de Moravie. Voici ce que nous lisons dans la *Vie* de Saint Méthode, archevêque morave: « Il arriva à cette époque que Rostislav, le prince slave, et Svatopluk dépêchèrent de Moravie auprès de l'empereur Michel pour lui dire: Par la grâce de Dieu nous sommes sains; chez nous sont venus pour enseigner de nombreux chrétiens, des Italiens, des Grecs, des Germains qui nous ont instruits de différentes façons. Mais nous Slaves (nous sommes) des gens simples et nous n'avons personne pour nous enseigner la vérité et nous expliquer la pensée (de l'Ecriture). Envoie-nous donc, seigneur, un homme capable de nous enseigner toute la vérité ». L'empereur Michel dit à Constantin le Philosophe: Entends-tu, ô Philosophe, cette parole? Aucun autre que toi ne peut le faire. Voici pour toi de nombreux cadeaux, vas-y et emmène ton frère Méthode l'hégoumène. Car vous êtes tous deux de Salonique et tous les Saloniciens parlent bien le slave » (1).

Les paroles de Michel III, comme nous les trouvons dans la *Vie* de Saint Méthode, attestent que vers le milieu du IX[e] siècle la langue slave fut couramment parlée à Salonique;

(1) F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda* (Prague, 1902), ch. V, p. 225 et suiv. Je donne ici la traduction de Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Prague, 1933), p. 385-396. Voir aussi F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX[e] siècle* (Paris, 1926), p. 160.

salonique qui a été publiée pour la première fois par le savant grec P. N. Papageorgiou en 1900 et ensuite dans une édition revue et accompagnée d'un commentaire en 1908. Nous apprenons par cette inscription que Justinien non seulement séjourna pendant quelque temps à Thessalonique, mais qu'il y promulgua même un édit (1). Le texte plus complet de cette inscription que j'ai publié en 1943 nous a donné la date exacte de son séjour à Thessalonique, c'est-à-dire le mois de septembre 688 (2). Ainsi, en septembre 688 Justinien était à Thessalonique.

Après une campagne si brillante son entrée à Thessalonique, avec de nombreux prisonniers, fut sans doute triomphale et s'accompagna des acclamations bruyantes des habitants de la ville.

Je crois que maintenant nous pouvons non seulement nous représenter l'entrée de Justinien à Thessalonique grâce à notre imagination, mais nous pouvons la voir, de nos propres yeux, dans une image complète qui est heureusement parvenue jusqu'à nous.

A Saint-Démétrius de Salonique, après le terrible incendie de 1917, on à découvert une curieuse fresque du VII^e-VIII^e siècle, qui attira immédiatement l'attention des savants et qui fut interprétée de différentes manières. Elle se trouve maintenant dans le Musée Byzantin d'Athènes. Le savant grec, G. Sotériou, dans l'édition grecque de son *Guide du Musée Byzantin d'Athènes* décrit la fresque de la façon suivante : La fresque représente un guerrier à cheval, la tête entourée d'une auréole, précédé de deux jeunes hommes et suivi de guerriers équestres et pédestres. Dans le fond et du côté droit de l'image se trouve un mur derrière lequel se montrent des langues

(1) Πέτρου Ν. Παπαγεωργίου Μνημεῖα τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ λατρείας τοῦ μεγαλομάρτυρος ἁγίου Δημητρίου, *Byzantinische Zeitschrift*, XVII (1908), p. 354-360. En 1900 Papageorgiou avait publié une brochure de douze pages avec le titre français *Un édit de l'empereur Justinien II en faveur de la basilique de Saint Démétrius à Salonique* (avec un fac-simile), Leipzig, 1900, Teubner

(2) A. Vasiliev, *An Edict of the Emperor Justinian II, September, 688. Speculum*, XVIII (1943), p. 8. Maintenant un texte amélioré sur quelques points de cette inscription a été donné par H. Grégoire, *Un édit de l'empereur Justinien II daté de septembre 688*, *Byzantion*, XVII (1945), p, 123-124. Grégoire appelle cet édit « l'édit désormais fameux » (p. 119).

Ainsi, l'entrée triomphale de Justinien II dans Thessalonique doit avoir sa place dans l'histoire de la militarisation graduelle de l'Empire, qui se manifesta dans l'organisation des districts spéciaux connus comme thèmes; et la campagne de Justinien II fut la cause immédiate de la création d'un nouveau thème d'Hellade. Plusieurs sceaux des bureaux du commerce impérial de Salonique et des bureaux du commerce impérial de la stratégie d'Hellade, et les sceaux de l'Administration impériale des impôts et des douanes d'Hellade, qui datent de la période du second règne de Justinien surtout, nous indiquent que son gouvernement prenait dans ces régions non seulement des mesures de défense mais aussi s'intéressait à l'organisation de la vie économique et naturellement à la perception des impôts. Les images de Justinien et de son fils Tibère sont représentées sur les sceaux de cette espèce (1).

Il serait peut-être fort à propos de reconsidérer ici la question si compliquée de la *Loi agraire* (νόμος γεωργικός) qui n'était ni une loi officielle qui eût été impérative pour l'Empire entier ni une loi qui eût créé quelque chose de nouveau, mais qui n'était qu'un règlement coutumier pratiqué chez les paysans byzantins dans quelques régions de l'Empire. Et le texte de cette Loi agraire, soit dans son texte original qui n'a pas encore été découvert ou reconstruit, soit dans une de ses nombreuses versions, grecques et slaves, pourrait, on ne peut mieux, convenir aux conditions sociales de la Péninsule Balkanique de la fin du VIIe siècle, profondément pénétrées d'éléments slaves. N'oublions pas que l'idée que cette Loi agraire doit être liée avec l'époque de Justinien I, avait été avancée longtemps avant l'année 1925, lorsque M. G. Vernadsky publia son article « Sur les origines de la Loi agraire byzantine » (Byzantion, II, p. 169-180), et que cette idée paraît maintenant avoir été adoptée par les historiens modernes (2).

(1) Voir par exemple, Schlumberger, *Sigillographie*, p. 165, n. 1; 728. Idem, *Mélanges*, p. 200, 201. Pančenko, p. 19-20. Millet, *Sur les sceaux des commerciaires byzantins*, p. 312-315. Certains sceaux sont datés par l'indiction.

(2) Voir G. Ostrogorski, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich, 1940), p. 54, n. 1.

« Martyrologium benefactorum basilicae vaticanae » (1), dass der 1343 verstorbene Kardinal Jacobo Stefaneschi eine Tafel für den Hochaltar von Giotto anfertigen liess: « tabulam depictam de manu Jocti super eiusdem basilicae sacrosanctum altare ». Dieses Gemälde hatten alle früheren Forscher mit dem Triptychon des Kardinals Stefaneschi identifiziert, das sich heute in der vatikanischen Pinakothek befindet.

Erst Rintelen bezweifelte als Erster aus stilistischen Gründen die Zuschreibung des Bildes an Giotto und spricht die Vermutung aus, dass die Tafel, die Giotto auf Bestellung des Kardinals für den Hochaltar malte, eine andere war », ein Engel umstandener, thronender Christus oder Petrus ». Müssen wir aber nun unsere Aposteltafel als das ehemalige Hochaltarbild ansehen, so muss sie mit dem erwähnten Altarbild identisch sein, das der Kardinal bei Giotto bestellte. Dies schliesst nun freilich nicht aus, dass auch das Triptychon in der vatikanischen Pinakothek ebenfalls von Kardinal Stefaneschi gestiftet war, wird doch in derselben Eintragung weiterhin vermerkt, dass Stefaneschi die Basilika noch mit zahlreichen weiteren Stiftungen bedachte: « multa alia que enumerare esset longissimum »; ganz abgesehen von der Tatsache, dass noch Grimaldi (2) das Wappen des Kardinals auf dem Triptychon gesehen hat.

Der schlechte Erhaltungszustand der Tafel macht es freilich unmöglich, sie auf Grund stilkritischer Erwägungen unter die sicheren Werke Giotto's einzureihen. Doch wird sich die Verwandschaft mit den Apostelfiguren auf der Predella des Stefaneschitriptychons nicht leugnen lassen. Sind diese aber in der Werkstatt Giotto's unter den Augen des Meisters ausgeführt, so sehen wir auch in dem Meister unserer Aposteltafel einen Künstler derselben Richtung, der dem Kreis um Giotto entstammt. Daneben konnten wir aber auch die starken stilistischen Beziehungen dieses Künstlers zu Cavallini und seiner Schule feststellen. Ikonografisch entsprechen die beiden Apostel unserer Tafel vollkommen der römischen Tradition, wie sie in der Cavallinischule im Anschluss an frühchristliche Vor-

(1) Biblioteca vaticana. Archivio Capitolare di S. Pietro, H. 56, fol. 87r.

(2) Biblioteca vaticana. Archivio di S. Pietro. *Index librorum Bibliothecae sacros. vatic. Basilicae,* 1603, fol. 121.

met Constantine in the plain of Krasos, defeated the imperial forces and proclaimed himself basileus. In the capital his partisans readily spread false news that Constantine was dead, and Artavasdos was crowned as his successor by the Patriarch Anastasios. Images were restored to their ancient places and several months later the usurper declared his son Nicephoros co-emperor.

Then descended upon the Empire the woes of civil war. In May 743 Artavasdos successfully suppressed a rebellion in his own theme of Opsikion. As he passed into the Thrakesian theme, he was attacked by troops of Constantine and saved his life only in precipitous flight. In September of the same year Constantine boldly besieged the usurper in Constantinople. The City was starving and on the 2nd of November 743 was stormed and taken. Again Artavasdos managed to escape, but this time he was caught and blinded together with two of his sons, the co-emperor Nicephoros and Nicetas, Strategos of the theme of Armeniacs.

For these times the clemency of Constantine was quickened to an astonishing height (1). The tragic spectacle of Artavasdos and his sons mutilated and in chains at the games celebrating the emperor's triumph did not end in death. The vanquished rebel was only incarcerated with his family in the Monastery of the Chora which Constantine, hostile alike to monks and to icons, had ordered transformed into an inn (2).

In our researches the seal we are presenting is unique. Seals of Artavasdos hitherto published were struck either before his usurpation and bear the titles of *Patrikios* and *Couropalates* (3), or else they are similar to our seal with the

---

griechische Jahrbücher, t. VII, 1930, pp. 16-18. LOMBARD, op. cit., ibidem, placed the reign of Artavasdos between the years 741-742, BROOKS in the *Byzantinische Zeitschrift*, VIII (1899), pp. 85 and 97, between 742-744; cf. E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. BURY, V, p. 556.

(1) Cf. LOMBARD, op. cit., p. 30.

(2) *Vita Michaeli Syncelli*, ed. Th. ŠMIT, *Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě*, t. XI, 1906, p. 251.

(3) G. SCHLUMBERGER, *Sceaux byzantins inédits. Quatrième Série*, N° 180. *Revue des Études Grecques*, XIII, 1900. Obverse: Θεοτόκε βοήθει (in a monogram) τῷ δούλῳ σοῦ. Reverse: † Ἀρταυάσδῳ πατρικίῳ καὶ κουροπαλάτῃ.

ΥΠΟΓΕΙΟΣ

a Byzantine term for perigee, and some Byzantine views of the date of perigee and apogee

ὑπόγειος.

The adjective ὑπόγειος, which is defined in the lexica as 'underground', 'subterranean', 'under the earth', 'at the nadir', and the like, occurs in two recently published scientific texts in the sense of 'at perigee', the term used by astronomers to describe the point or moment at which a celestial body, in this instance the sun, comes closest to the earth (2).

The first and earlier of these examples is to be found in the περὶ χρείας τῶν οὐρανίων σωμάτων (*De utilitate corporum caelestium*) (3) of Symeon Seth, the Byzantine scientist of the

(1) For invaluable advice and assistance, I am deeply indebted to Dr. Edgar W. Woolard of the U. S. Naval Observatory. I am grateful also for aid received from Professor George Sarton of Harvard University, Dr. Alexander Pogo of the Carnegie Institute, and Mrs. Hannah F. M. Hedrick, formerly of the U. S. Naval Observatory. The table of astronomical data in Part III is based upon the calculations of Mrs. Hedrick.

The subjects treated in the present article are not discussed in GINZEL, PAULY-WISSOWA (s. vv. *Kalender, Jahreszeiten*, etc.), or in any other work known to me.

(2) In modern parlance, with the emphasis on heliocentricity, perihelion and aphelion are more common than perigee and apogee.

(3) Admirably edited by A. DELATTE in the second volume of his *Anecdota Atheniensia et alia*. Tome II, *textes grecs relatifs à l'histoire des sciences* (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége*, Fasc. 88 [Liége-Paris, 1939]), 90 ff. On Seth, see Delatte, loc. cit., 1 ff ; George SARTON, *Introduction to the history of science*, 1 (Baltimore, 1927), 771, 741, 742, 744, 745; and Karl KRUMBACHER, *Geschichte d. byzantinischen Literatur* (2d. ed., Munich, 1897), 263, 270, 399, 615, 617, 896.

north and the sun is traveling upon 'our winter solstice circle' (ὁ παρ' ἡμῖν χειμερινὸς τροπικὸς κύκλος), it is summer south of the equator, and the sun is moving upon what for the southern hemisphere is the 'summer solstice circle' (ὁ παρ' ἐκείνοις θερινὸς τροπικὸς κύκλος). At the summer solstice, the northern hemisphere has its longest days and shortest nights, while latitudes below the equator are having their shortest days and longest nights, the situation being reversed in the winter (1).

In what is winter for us, for example, the sun rises earlier and sets later at any given latitude south of the equator than it does at the corresponding latitude in the north. At any given north latitude, therefore, the sun, in our winter, is below the horizon part of the time that it is visible at the corresponding latitude in the southern hemisphere. And, in conformity with a well-recognized formula which designates the horizon as the line that divides τὸ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον ἀπὸ τοῦ ὑπὸ τὴν γῆν, the sun is then ὑπὸ τὴν γῆν Strictly speaking, of course, it is the terrestrial equator which makes an equal division of these two realms. But the horizon is also regarded as doing so, and celestial phenomena, like the *antarctica*, that are not visible on the horizon of observers north of the equator are dubbed ὑπὸ γῆν, while those that are visible are known as ὑπὲρ γῆν (2).

(1) GEMINUS, op. cit., 56. 26 - 58. 8, 174. 13-20, cf. 6. 10 - 8. 3, 44. 12 - 46. 7, 48. 27 - 52. 23, 70. 12 - 72. 20, 72. 21 - 76. 20, 76. 21 - 78. 24, 82. 15-27, 84. 1 - 86. 10; CLEOMEDES, op. cit., 26. 14 - 28. 15, 36. 17 ff., 44. 5 ff., 48. 1-13; E. MAASS, op. cit., 65. 15 - 66. 25, cf. 56. 30 - 58. 11; BLEMMYDES, MPG, 142, 1284 D, 1293 CD, 1296 A-C; PACHYMERES, op. cit., 381. 31 - 383. 2. Cf. PTOLEMAEUS, op. cit., l. 1 (in following note), 17. 22 - 18. 4.

(2) AUTOLYCUS, *De ortibus et occasibus*, ed. F. HULTSCH (Leipzig, 1885), 66. 24-6, 68. 10 ff., 70. 16 ff., 100. 1 ff., and passim; *Eudoxi ars astronomica*, col. VI, ed. F. BLASS (Kiel 1887), 16 f.; HIPPARCHUS, *In Arati et Eudoxi Phaenomena commentariorum libri tres*, ed. K. MANITIUS (Leipzig, 1894), 144. 9-14, 26. 7 ff., 28. 8 ff., and passim; GEMINUS, op. cit., 48. 26 - 52. 25, 62. 11-21, 72. 21 ff., 76. 7 ff., 156. 1 ff., 158. 1 ff., and passim; CLAUDIUS PTOLEMAEUS, op. cit., l. 1, *Syntaxis Mathematica*, ed. J. L. HEIBERG (Leipzig, 1898), 12. 12 f., 17. 9-14, 18. 12 ff., 20. 20 - 21. 6, 30. 4 ff., 101. 20 ff.; CLEOMEDES, op. cit., 22. 11 - 26. 27, 40. 1 - 48. 13, 70. 18 f.; E. MAASS, op. cit., 53. 27 - 54. 6, 55. 3-6, 56. 30 - 58. 11, 73. 20 - 74. 15; THEON SMYRNAEUS, op. cit. (p. 387 n. 2 supra), 131. 4 ff.; JOHN OF DAMASCUS, MPG, 94, 888 BC, 892 B;

While it would be rash to attempt to make excuses for ambiguities or mistakes, it must be said that some of these texts deserve careful scrutiny. Even should we grant that Plutarch and some, or all, of the others have gone astray in this matter, there is good reason to hesitate before convicting a professional astronomer like Geminus of the same error. First of all, in the medieval Latin version of the *Elementa*, which seems to have been based upon an intermediary Arabic translation, the first of the passages quoted supra (p. 394 n. 4) is translated as follows:

Et conversio hyemalis est, quando sol est in sua ultimiore longitudine a sont [the medieval progenitor of our word zenith] capitum nostrorum in regione nostra et descendit ad partem orizontis septentrionis et pervenit in magis ultima suarum descensionum meridionalium et designat in suo cursu orbem in meridie et ponit noctem longiorem noctibus anni et diem breviorem diebus anni (1).

To judge from this, Geminus, considering the succession of the seasons in terms of the remoteness of the sun from our zenith, notes that in winter the sun is farther away from our zenith than at any other time. Moreover, he elucidates what he means by the sun's being 'farthest from our part of the world' in winter, when he says:

Naturally and universally, in any part of the world, one would designate as the [apparent diurnal] path of the sun at the summer solstice that which comes closest to the region in which he lives. Accordingly, for those who live on the equator the [apparent diurnal] path of the sun at the summer solstice is the [celestial] equator. For that is the one on which the sun arrives at their zenith (2).

(1) Geminus, op. cit., 287. 6 ff.; see also Manitius's discussion of the versions: ibid., xviii ff., 285.

(2) Ibid., 58. 8 ff.: φύσει γὰρ λέγοιτ' ἂν καὶ καθολικῶς πρὸς ἅπασαν τὴν οἰκουμένην θερινὸς τροπικὸς κύκλος ὑπάρχειν ὁ ἔγγιστα τῆς οἰκήσεως ὑπάρχων. δι' ἣν αἰτίαν τοῖς ὑπὸ τὸν ἰσημερινὸν οἰκοῦσι [ὁ] θερινὸς τροπικὸς κύκλος γίνεται ὁ ἰσημερινός. τότε γὰρ αὐτοῖς κατὰ κορυφὴν γίνεται ὁ ἥλιος. On the sun's being at the zenith over the equator at the equinoxes, see, *inter alios*, Achilles, ed. E. Maass, op. cit., 67. 2 ff. The sun stands at the zenith of an observer on the equator twice a year, at what we in northern latitudes call the vernal and autumnal equinoxes. At the geographical equator, the celestial equator (the great circle in which the plane of the earth's equator intersects the celestial sphere) always passes through the observer's zenith;

Table of dates: Julian calendar, Greenwich Civil Time (1).

	1	2	3	4	5	6	7	8
Name and approximate date	True (mean) apogee	True (mean) perigee	Approximate date of this writer's apogee	Approximate date of this writer's perigee	Sun enters *Cancer* (summer solstice)	Sun enters *Capricornus* (winter solstice)	Sun enters *Didymi* (*Gemini*)	Sun enters *Toxotes* (*Sagittarius*)
Ptolemy (140)	June $3^d\ 18^h$	Dec. $3^d\ 10^h$	May 28	Nov. 28	June $23^d\ 14^h$	Dec. $21^d\ 22^h$	May $23^d\ 3^h$	Nov. $22^d\ 12^h$
Theon. Al. (380)	June $6^d\ 1^h$	Dec. $5^d\ 17^h$	May 26	Nov. 26	June $21^d\ 15^h$	Dec. $20^d\ 5^h$	May $21^d\ 3^h$	Nov. $20^d\ 19^h$
Proclus (450)	June $7^d\ 6^h$	Dec. $6^d\ 21^h$	May 26	Nov. 26	June $21^d\ 12^h$	Dec. $20^d\ 5^h$	May $21^d\ 1^h$	Nov. $20^d\ 19^h$
Symeon 1070)	June $13^d\ 5^h$	Dec. $12^d\ 20^h$	May 21	Nov. 21	June $16^d\ 8^h$	Dec. $15^d\ 18^h$	May $15^d\ 22^h$	Nov. $16^d\ 8^h$
Pachymeres (1300)	June $14^d\ 22^h$	Dec. $14^d\ 13^h$	May 19	Nov. 19	June $13^d\ 22^h$	Dec. $13^d\ 15^h$	May $13^d\ 12^h$	Nov. $14^d\ 4^h$
1947	June $22^d\ 10^h$	Dec. $20^d\ 6^h$	—	—	June $9^d\ 6^h$	Dec. $9^d\ 17^h$	May $8^d\ 22^h$	Nov. $10^d\ 4^h$

(1) The dates in the table can be converted to the Gregorian equivalents by the addition of 13 days for the twentieth century, 8 for the fourteenth (and for March-December, 1300), 6 for the eleventh, and 1 for the fifth and fourth. For the second century, the conversion can be made by subtracting one day from the Julian date: see Robert Schram, *Kalendariographische u. chronologische Tafeln* (Leipzig, 1908), 36 ff.

The figures in columns 3 and 4 are obtained by adding approximately $5^d\ 30'$ (or almost five and a half days: see p. 401 n. 1 ad fin.) to the dates listed in columns 7 and 8.

Dumbarton Oaks.

Milton V. Anastos.

standard-bearer (δρακονάρις) of an engagement with the Mauritiani and the flight of the imperial troops (ch. 20). Egypt and the Thebaid suffer from the bloodthirsty (αἱμοβόροι) barbarians always ready to carry off folk and hold them to ransom (ch. 34). The Mazikes lay waste the whole district of the Oasis, they kill many monks and carry off others as prisoners. When the local church could not produce the twenty-four numismata demanded by the barbarians as ransom for their captives the monk Leo offered himself in their stead and was beheaded (ch. 112). For the ransom of a notary of the church of Antioch his captors demanded eighty-five numismata (ch. 34). The monks of Skiti were scattered by barbarian attack (ch. 55). We are given an account of the siege of Salonica with barbarians laying waste the whole countryside (ch. 69-70). Saracens in Palestine are ready to assault a traveller: thus they meet and kill a solitary on the shore of the Dead Sea (ch. 21 and cf. ch. 133). Under Maurice the Saracen tribal chief Names raids Roman territory; Saracens solemnly promise their priest that if they capture any specially valuable booty they will bring it for sacrifice and in consequence of that promise they refuse to accept a ransom for a youth who was their prisoner (ch. 155).

And there are not only barbarians: there are robbers organised, it may be, in a band of thirty under a robber chief. They have no hesitation in killing their victims (ch. 143). Near Emmaus Cyriacus was a robber who was so pitiless that men knew him as "the Wolf". His gang was composed of Jews and Samaritans as well as Christians. In the absence of Cyriacus the newly baptised who were returning from Jerusalem to their homes were attacked by his followers and, while the men fled, the children were dashed to the ground. When Cyriacus arrived and discovered the atrocity he beheaded the perpetrators and provided a guard for the women (ch. 165). The hostility of the Jews and their readiness to kill a Christian may serve to account for this brutality (cf. ch. 15).

And yet despite this insecurity one of the most striking features of the world of asceticism is its extreme mobility: monks seem to be constantly on the move. You might wish to go to the Holy City to worship at the hallowed places.

Une antique cité artisanale égyptienne, de l'âge des Pharaons à l'époque chrétienne: Deir el Médineh

Memphis, Thèbes, Alexandrie, tour à tour, éblouissantes capitales de l'Egypte antique, gisent aujourd'hui effondrées sous un linceul de sable ou sous les constructions des villes modernes. Ces grandes cités des vivants laissent encore entrevoir le mystère des anciens mythes dans les ruines majestueuses de leurs temples de pierres ; mais les palais royaux et les logis somptueux de la haute société, moins faits pour braver les injures des siècles, ne rendront probablement à l'archéologie que des vestiges décevants de leur gloire passée. Les éphémères résidences pharaoniques de Lischt, de Malgata, d'Amarna, de Tanis et d'autres lieux, doivent aux savants actuels une résurrection partielle qui donne une pâle image de leur splendeur d'autrefois.

Par un contraste frappant, les villes des morts, les nécropoles des rois et des gens de toutes classes ont subsisté malgré les pillages et la morsure du temps et c'est par leur architecture, leur imagerie descriptive en ronde bosse comme en peinture que peut se reconstituer en grande partie la vie des Egyptiens, en raison du souci qu'ils eurent d'assurer leur survie éternelle basée sur leur existence terrestre. Ce désir d'impérissable destin de tout citoyen était une démocratisation des prérogatives royales. L'histoire nous apprend que, dès son accession au trône, chaque pharaon se préoccupait d'œuvrer davantage pour la postérité que pour le présent, par l'édification d'un nouveau palais et surtout par l'embellissement ou la construction de temples et par la création de son propre tombeau. Pour ces multiples travaux, un nom-

de la Vallée déroulait ses processions venues du temple d'Amon de Karnak, depuis le temple d'Hathor de Deir el Bahri jusqu'à celui de Medinet Habou, en traversant toute la nécropole et s'arrêtait au petit reposoir de Deir el Medineh pour que la statue du dieu thébain pût rencontrer la vache sacrée de la déesse d'Occident avant de rentrer par Louqsor jusqu'en sa demeure. Les artisans en costumes de cérémonie, portaient la barque Ousirhat contenant l'effigie divine enfermée dans son tabernacle et tout le peuple escortait l'arche sainte en poussant des acclamations et en chantant des hymnes. Parfois encore les pompeuses obsèques d'un roi, ou d'un membre de sa famille, traversaient le Nil et s'acheminaient vers les vallées funèbres, accompagnées par la multitude cosmopolite des Memnonia libérée à cette occasion de son labeur quotidien. D'autres fois enfin des mouvements insurrectionnels secouaient la torpeur du quartier de la mort lorsque un retard dans la distribution périodique du salaire en nature poussait les gens affamés vers les greniers du Ramesseum. Alors la garde nubienne intervenait et le vizir de Thèbes craignant la colère royale autant que la vindicte populaire entrouvrait les portes des magasins et donnait aux scribes licence de calmer l'émeute par une répartition de grains et d'autres denrées. C'est que malgré son éloignement, Ramsès II à ce moment en villégiature dans sa résidence deltaïque de Tanis, se faisait tenir au courant des agissements de ses fonctionnaires thébains et des besoins de la population de sa capitale du Sud.

Lorsqu'après son long règne et les passages plus ou moins éphémères de ses successeurs sur le trône, l'ombrageuse jalousie du sacerdoce d'Amon rendit la vie des pharaons de plus en plus difficile et précaire, il s'ensuivit que les ateliers des nécropoles souffrirent par contre-coup de cette rivalité entre la puissance grandissante du temple et la décadence progressive du palais. Les chantiers subirent des périodes de chômage et la disette devint endémique à Deir el-Medineh.

Comme il n'est pires conseillères que l'oisiveté et la misère, ces demi-esclaves d'origines si disparates et de moralité moins que parfaite, dont la convoitise était sans cesse attisée par la vue des trésors enfouis par eux-mêmes dans les syringes royales, trouvèrent dans la violation des sépultures,

En 363, la lettre de Mélèce à Jovien ne parle pas d'autre chose que de la foi de Nicée, la foi du saint concile réuni jadis à Nicée ([1]).

Vers la même époque, en Occident, Lucifer de Cagliari ou saint Hilaire ne parlent pas autrement : « Sanctae Ecclesiae fides » (*De sancto Athanasio*, II : Hartel, p. 167 ; cf. *De non parcendo*..., p. 247). « Quid igitur fuerit expressum [à Nicée], *fides* ipsa, ut est exposita, commendat. — suit le texte du « symbole » : Incipit *fides*... — *Fides*... quae apud Nicaeam ordinata est » ([2]). Dans *Frg. hist.* IX, 1 ([3]), *a symbolo accepto nos recedere non oportere* ne vise pas le symbole de Nicée, mais bien le symbole baptismal (R), comme *De Trin.* XII, 57 : « In meae *regenerationis symbolo* » ([4]).

Grégoire d'Elvire ([5]) qui cite la formule de Nicée, ne parle pas lui non plus de symbole, mais de *Nicaenae synodi tractatus*.

En 374, Epiphane parle de la *foi* transmise depuis les saints apôtres, de la *foi* de Nicée ([6]).

La correspondance de saint Basile revient bien souvent sur le concile de Nicée et sur la formule qui y fut rédigée. C'est une πίστις. Nous ne citons que deux lettres : *Ep.* 81 : « Hermogène, au grand synode, a écrit cette grande et infrangible *foi* » ([7]). *Ep.* 258, 2 : « Nous ne pouvons rien ajouter à la *foi* de Nicée, pas même le plus petit mot, sinon la glorification du Saint-Esprit, parce que les Pères n'ont mentionné ce sujet qu'en passant, puisqu'aucune discussion n'avait encore été

par les synodes successifs (*Ep.* 244, 9 ; P. G. xxxii, 924 a b). Voir aussi Socrate, *H. E.* II, 10, 19, 30, 37, 40 ; III, 25, IV, 12 (P. G. lxvii, 200, 221, 224, 280, 304, 337, 453, 485) ; qu'il s'agisse des formules d'Antioche, de l'ecthèse macrostique, des formules de Sirmium ou de Rimini, il ne connaît que πίστις ou ἔκθεσις. Mais voir ci dessous, p. 433, n. 3.

([1]) Socrate, *Hist. Eccl.* III, 24 ; P. G. lxvii, 453.

([2]) *Frg. Hist.* II, 27, 28 ; P. L. x, 654 ; Feder, p. 150.

([3]) P. L. x, 697 ; Feder, p. 95.

([4]) P. L. x, 472.

([5]) *De Fide*, P. L. xx. 50.

([6]) *Ancor.* 119, 120 ; P. G. xliii, 253.

([7]) P. G. xxxii, 457 c ; c'est le texte auquel faisait allusion Tillemont dans le passage que nous avons cité au début de cet article.

Réalités distinctes, elles sont assez proches cependant; car c'est « dans le baptême que le chrétien reçoit la règle infaillible de la vérité » ([1]), et cette règle tend à s'identifier avec la profession baptismale. Pour Tertullien, par exemple, le symbole, distinct pourtant de la règle de foi, en est la meilleure expression ([2]).

Aussi, est-ce tout spontanément que les évêques réunis à Nicée pour condamner Arius, ayant à définir la foi, le font en empruntant le cadre d'un symbole, le symbole baptismal de Césarée que leur fournit Eusèbe. Il est dès lors concevable que la formule de Nicée ait pu devenir une formule baptismale : soit qu'on l'ait substituée aux *credos* déjà existants ([3]), soit qu'on ait remanié ces symboles locaux par des additions empruntées à la foi de Nicée. Ce fut là, on le sait, le cas pour la formule dite « de Nicée-Constantinople », symbole baptismal de Jérusalem ou de Constantia (Salamine en Chypre), remanié dans le sens nicéen. Ce « symbole de Nicée-Constantinople » deviendra ainsi le symbole baptismal de toutes les Eglises d'Orient, il sera même pendant un temps en usage à Rome, s'il faut en croire le sacramentaire Gélasien ([4]).

Le symbole baptismal de Césarée de Palestine est devenu à Nicée règle de foi ; à son tour la règle de foi formulée à Nicée est devenue symbole baptismal. La foi de Nicée est devenue le symbole de Nicée.

Le Saulchoir.

PIERRE THOMAS CAMELOT, O. P.

([1]) IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, I, 20 ; P. G. VII, 545.

([2]) VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 296.

([3]) KATTENBUSCH, (*op. cit.*, I, pp. 342-347) croit pouvoir établir que saint Basile aurait été le premier à faire de la formule de Nicée un symbole baptismal. C'est possible... Dans SOCRATE (*Hist. Eccl.*, 25 ; P. G. LXVII, 453 c), l'emploi du mot μάθημα serait aussi l'indice qu'il en aurait été de même à Constantinople vers 380 (*id.*, I, p. 229 n. 4, II, p. 739) et cf. la note de VALOIS sur Socrate, *Hist. Eccl.* I, 8 ; P. G. LXVII, 72 c d.

([4]) Éd. Wilson, pp. 53-54.

défaite d'Antiochus Sidète (129), qui assura définitivement la domination parthe dans l'Iran, le roi parthe Phraate, nous disent-ils, avait été aidé par les hordes scythiques qui venaient de conquérir la Bactriane. Bientôt il entra en conflit avec elles, et périt dans la bagarre (vers 125). Puis le roi suivant, Artaban, fut tué par les Tochares (vers 122) [1]. Il était réservé à Mithridate I le Grand (env. 121-87) d'endiguer le flot. Une partie des Saces s'établit dans la Drangiane, qui devint la Sacastène (Séistan), et y constitua une principauté vassale des Parthes, celle qui leur fournit les fameux Surénas [2]. D'autres Saces continuèrent leur odyssée vers l'Est, vers l'Arachosie et la basse vallée de l'Indus.

Ici nous entrons dans le domaine indien, et les sources écrites font défaut, les Indiens ne s'intéressant qu'à la dynastie indigène des Andhras, et ne parlant qu'incidemment des « Barbares » du Nord-Ouest. On sait quels trésors de patience et de sagacité il a fallu pour tirer des sources purement archéologiques et numismatiques quelque lumière sur ce chaos [3]. Ce qui est sûr, c'est que, dès le début du Ier siècle av. J. C., les « Çakas » dominaient sur le bas Indus : ils devaient, au cours du siècle, étrangler les royaumes grecs du Nord, dont le dernier, sis vers le Kachmir, disparut un peu avant l'ère chrétienne. Il est sûr aussi que des liens, mystérieux mais évidents, existaient entre les princes çakas et les grandes familles parthes, même avec les Arsacides.

C'est dans ces conditions que nous apparaissent pour la seconde fois les Sacaraukes. L'auteur des Μακρόβιοι, probablement d'après Apollodore d'Artémita, nous apprend que le prince arsacide Sinatrukēs, réfugié chez les Sacaraukes, et déjà octogénaire, fut ramené par eux et rétabli sur le trône des Parthes, d'où il régna encore 7 ans (entre 80 et 70) [4]. Sur quoi, on imagine que ces Sacaraukes étaient des Saces restés dans les parages de l'Oxus, plus précisément sur le plateau d'Oust-Ourt, et que ce sont ces misérables nomades

(1) Justin XLII, 1-2.

(2) Hertzfeld, *Sakastan*, dans *Archäol. Mitteil. aus Iran*, IV (1931), 1-2.

(3) Cf. La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 228, 262 sqq., — et l'ouvrage plus récent (1939) de Mr Tarn.

(4) Lucien, Μακροβ., 15.

portant dont elle fut le téâtre : le refoulement des Çakas par les Tochares (Yué-tchi) venus de l'autre côté de l' Hindoukoush, et l'établissement de ceux-ci sur le haut Indus. *Les Saces battus par les Yue-tchi, voilà les Sacaraukes de Trogue-Pompée.* Le terme « interitus Sacaraucarum » paraît d'abord excessif. Mais il est certain qu'ensuite les Saces sont dominés, dans la région du N.-O. de l' Inde, par des Parthes purs tels que le fameux Gondopharnès, qui se place avec certitude dans la première moitié du I^er^ siècle (1). Puis les Parthes ont fait place aux rois kouchans des Yue-tchi, tandis que les Çakas étaient confinés dans la région d'Oudjein, ou, comme on sait, l'ère qui porte leur nom commence en 78 ap. J. C.

Chez les écrivains gréco-romains, nous ne rencontrons plus les Sacaraukes que chez Ptolémée (II^e^ siècle). Il les place (très vaguement) là où les Grecs les ont vu àpparaître pour la première fois, sur le Iaxarte (2) : et de là est venue l'erreur que je combats ici. Mais on sait quelles sont les habitudes des géographes anciens (et, à leur suite, des géographes arabes) en matière de géographie humaine : ils énumèrent pêle-mêle, dans une région, des peuples qui y ont vécu à des époques différentes. Si Ptolémée, en matière de géographie physique et de villes, donne des indications de latitude et de longitude qui valent la peine d'être contrôlées avec égards, il y joint une énumération de peuples qui est un fouillis (3). Qu'on imagine un géographe oriental donnant sur la France les indications suivantes :

« La France a telles et telles limites ;

Montagnes : le Mont-Blanc, telle latitude, telle longitude, etc.

Fleuves : l'embouchure du Rhône, telle latitude, telle longitude, etc.

Villes : Paris, telle latitude, telle longitude, etc. » ;

tout ceci parfaitement repérable sur la carte, — puis ajoutant :

(1) La Vallée Poussin, *op. cit.*, p. 270. — Tarn, *op. cit.*, p. 360.

(2) Cf. A. Berthelot, *L'Asie anc. centr. et sud-occ. d'après Ptolémée*, p. 227.

(3) Cf. A. Berthelot, *op. cit.*, p. 320 et *passim* (pas assez affirmatif à mon sens).

place le premier, comme je crois qu'il est nécessaire, dans la seconde moitié du Ier siècle ap. J. C., et le second en 141, la dimension du « trou » serait d'une cinquantaine d'années; avons-nous des noms de rois kouchans pour le combler? Le « rois des rois » Soter Mégas semble avoir été réduit aujourd'hui par les indianistes au rang de satrape (1). Mais le roi Kujula-kara-Kadphisès pourrait se placer là, d'autant plus qu'il est solidaire du « satrape » Zeionisès, lequel pourrait fort bien avoir vécu vers 100 ap. J. C. (2). Sans préjudice d'autres souverains que les monnaies indiquent obscurément.

N'étant pas indianiste, je ne me permettrai pas de développer ces suggestions (3).

Tout cela nous a entraînés (en apparence) bien loin des Sacaraukes. Je reviens à eux pour conclure.

Je suis convaincu qu'il n'y a jamais eu d'autres Sacaraukes que les Saces qui, chassés de la région dzoungare par les Yué-tchi, se sont d'abord répandus en Bactriane où ils ont collaboré à la chute du royaume grec, puis de là en Séistan, où ils ont accepté la suzeraineté parthe, ensuite dans la vallée de l'Indus et plus loin encore, — Saces que les Grecs ont pris l'habitude de désigner du nom du pays où ils les ont rencontrés tout au long du Ier siècle avant J. C.: Harauvatis, l'Arachosie. Pourquoi les Sacaraukes ne seraient-ils pas simplement les « Saces d'Arachosie », *Çaka harauwaka?* (4).

Paris.

EUGÈNE CAVAIGNAC.

(1) LA VALLÉE-POUSSIN, *op. cit.*, p. 312-3.

(2) Cf. *Numism. Chronicle*, 1892, p. 45. — LA VALLÉE-POUSSIN, *op. cit.*, p. 269. — RAPSON, dans *Cambr. Hist. of India*, I, p. 582 n.

(3) D'autant plus que la publication de la thèse, impatiemment attendue, de Mr Ghirshmann ne peut manquer de susciter des discussions intéressantes sur ces points.

(4) Cf. MEILLET-BENVENISTE, *Gramm. du vieux perse*, p. 158-9.

Combats de cavalerie et épisodes des Croisades dans les peintures murales du XII[e] et du XIII[e] siècle

Les représentations d'épisodes militaires sont très rares dans les peintures murales de nos églises romanes et du début de l'époque gothique dont les scènes sont presque exclusivement consacrées à des sujets religieux de l'Ancien Testament, de l'Evangile, de l'Apocalypse et des Vies des Saints.

Cependant quelques fresques rappellent des souvenirs des Croisades. Elles revêtent d'ailleurs elles aussi un caractère religieux puisqu'elles évoquent la lutte de la Chrétienté contre les Infidèles.

Il m'a paru intéressant de grouper celles dont j'ai eu connaissance.

C'est d'abord à la cathédrale du Puy au dessus de la Salle Capitulaire, dans une petite salle haute qui sert aujourd'hui de débarras dans le logement du sacristain, deux peintures en assez mauvais état qui se trouvent sur deux murs se faisant face.

Elles ont été copiées récemment, en 1945, par un des meilleurs artistes employés par le Service des Monuments Historiques, M. Marcel Nicaud. Ces deux peintures n'étaient pas absolument inconnues. Elles sont signalées par Léon Giron dans le volume du Congrès de la Société française d'Archéologie tenu au Puy en 1904 (p. 387). Selon lui, l'une des peintures représente le siège de la ville de Saragosse par Charlemagne d'après la Chanson de Roland; l'autre une partie d'échecs entre un roi maure et un roi d'Occident qui seraient le roi Marsile et Charlemagne.

Il est possible en effet qu'il s'agisse d'une partie d'échecs; l'échiquier serait figuré verticalement, l'artiste n'ayant pas su

Ailleurs il raconte qu'un émir entretient Bohémond de la surprise qu'il a éprouvée en voyant cette nombreuse armée portant des vêtements, des écus et des étendards blancs et montant des chevaux blancs extraordinairement rapides. Il lui demande quels sont ces cavaliers qui sèment la panique dans les rangs musulmans. Et le Prince croisé lui répond qu'ils n'appartiennent pas à cette terre mais qu'ils viennent des célestes demeures, que ce sont des martyrs de la Foi qui ont combattu les Infidèles à travers le monde et que les principaux d'entre eux sont Georges, Demetrius et Mercurius (1).

Le Poète de *La Chanson d'Antioche* s'exprime ainsi à leur sujet:

> « Plus sont blanc que li nois qui chiet après fevrier;
> Saint Jorges fut devant tout droit el chief premier,
> et li ber saint Morisses qu'on tint por bon guerrier,
> Domitres et Mercures cil sont gonfanonier » (2).

Henri de Huntingdon (3) emploie une expression qui fait image. Il parle d'armes brillantes comme le soleil: « Ipsi itaque viderunt exercitum coelestem, equis albis et phoebeis armis, quorum ductores erant Georgius, Mercurius et Demetrius ».

Or, ces guerriers blancs comme la neige, ces lumineux cavaliers montés sur des chevaux blancs, nous les apercevons dans une peinture du XII^e siècle à l'église de Poncé-sur le-Loir (Sarthe). Au haut du mur nord de la nef une scène de combat s'étend sur trois panneaux séparés par deux fenêtres.

Au panneau central on voit quatre cavaliers sarrasins reconnaissables à leurs rondaches chargés par des cavaliers blancs. L'un des Sarrasins qui faisait front est renversé d'un coup de lance. Les autres ont déjà tourné bride. Laffilée (4) qui a étudié ces peintures il y a plus de cinquante ans dit que ces Sarrasins sont attaqués par trois chevaliers. On ne voit plus que les deux premiers aujourd'hui, mais on distingue nettement les trois lances que portaient ces trois chevaliers. Leur casque conique est blanc, un large nimbe blanc l'entoure, un

(1) l. V. c. 8, *Hist. Occid. Crois.*, t. III. p. 796.
(2) *Chanson d'Antioche*, édit. P. Paris, 1848, II, p. 262-263.
(3) *Hist. occ. des Croisades*, t. V, 2e partie, p. 378.
(4) Revue hist. et archéol. du Maine, 1892, 21-53.

Fig. 2 *a*

Fig. 2 *b*

Peintures de la Chapelle des Templiers de Cressac (Charente). – Croisés chargeant des Sarrasins, XIIe siècle.

(Copie au Musée des Monuments français)

du milieu du XII[e] siècle qui porte son effigie funéraire. Le premier cavalier croisé pointe sa lance vers un cavalier sarrasin qui se protège le dos de son bouclier. Je rappelle ici un passage de Robert le Moine dont j'ai parlé tout à l'heure à propos de la bataille d'Antioche où il raconte la déroute des Sarrasins : « hostes, versis vultibus, scutis terga cooperiunt, et fugam arripiunt » (1). Le Sarrasin porte un bouclier rond dont l'umbo est muni d'une longue pointe. Ce cavalier tient une épée. Sa tête et celle de son cheval ont disparu. Devant lui sept cavaliers sarrasins battent en retraite vers une ville fortifiée qui termine le panneau à droite. Ils ont des visages grimaçants, des casques coniques et des rondaches Le premier Sarrasin à droite entre au galop dans la ville ; il porte sur l'épaule une lance dont le gonfanon est orné d'un dragon. Le deuxième a sur la tête une couronne qui entoure le casque conique ; il porte sur l'épaule une grande épée ; les deux cavaliers qui le suivent de près paraissent être ses gardes du corps. Dans la ville musulmane sont trois tours. Un homme est placé au sommet de chacune ; le troisième embouche un long olifant.

Il n'est pas douteux que ces scènes sont une évocation des Croisades de Terre-Sainte, ce qui est tout naturel dans une chapelle de l'Ordre du Temple qui contribua si vaillamment à la défense de la grande colonie franque du Levant. Peut-être même ces peintures représentent-elles un épisode déterminé de ces luttes incessantes que soutinrent, pendant tout le cours du XII[e] siècle et au delà, les Croisés contre les Musulmans. En 1910 MM. de la Martinière, Philippe Lauer et Louis Serbat (2) émirent l'hypothèse que ces scènes évoqueraient une grande victoire remportée en 1163 contre l'atabeg d'Alep et de Damas, Nour ed-din. Guillaume de Tyr et plusieurs chroniqueurs arabes donnent maints détails sur cette bataille (3) qui eut lieu dans la plaine de la Boquée, c'est à

(1) Robert le Moine, l. VII, c. 13, *Hist. Occid. Crois.*, t. III, p. 832.

(2) *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1910, p. 155, et *Bulletin monumental*, 1910, p. 166.

(3) Guillaume de Tyr, l. XIX, c. 8, *Hist. occid. des Croisades*, I. p. 894-895. — Aboulféda, *Hist. orient des Crois.*, I, p. 33. — Ibn-al-

queur grec Pachymère, par le souci du bien public et des intérêts de toute la Chrétienté » ([1]). En 1271, il a succédé à des papes qui, préoccupés avant tout d'assurer l'indépendance et la sécurité de l'Etat Pontifical, n'ont conçu le problème oriental qu'en fonction de leur politique italienne. Sa position est toute différente. Au moment de son élection, il était en Terre Sainte où il a pu se rendre compte de la situation de l'Orient, et, avant de revenir à Rome, il a envoyé une ambassade à l'empereur Michel Paléologue pour lui exprimer son vif désir de réaliser l'union des Eglises vers laquelle iront désormais toutes ses pensées ([2]). Pendant les années qui ont suivi, il n'a cessé de poursuivre avec Constantinople des négociations qu'en avril 1273 il juge assez avancées pour qu'il puisse convoquer à Lyon le concile où il essaierait de réaliser le triple but qu'il a, dès le début, assigné à son pontificat, à savoir la croisade, l'union des Eglises et la réforme de l'Eglise d'Occident. En ce qui concerne les Grecs, il s'agit d'obtenir leur adhésion à la primauté romaine et au *Filioque*. Ce qui prouve bien que Grégoire X obéit uniquement à des préoccupations doctrinales, c'est qu'il a mandé à Lyon les deux plus grands théologiens de son temps, saint Thomas d'Aquin, qui mourut en se rendant au concile, et saint Bonaventure qui devait succomber à Lyon entre la quatrième et la cinquième session, non sans avoir salué en un discours célèbre le grand événement qui allait s'accomplir ([3]). Il s'agissait donc uniquement, dans l'esprit du pape, de provoquer un accord sur le problème dogmatique qui séparait les Grecs des Latins et d'obtenir des premiers la reconnaissance de la hiérarchie catholique, fondée sur l'autorité romaine.

L'empereur Michel Paléologue obéit à des considérations très différentes. L'opposition fondamentale entre ses propres conceptions et celles de Grégoire X a été fort bien marquée par son biographe, Georges Pachymère, chez lequel on relève cette phrase significative : « Il fut manifeste que l'empereur cherchait la paix par peur de Charles d'Anjou et que sans cela il n'y eût jamais pensé, tandis que Grégoire la cherchait

([1]) Pachymère, Μιχαὴλ Παλαιολόγος, V. 10.

([2]) Ibid., V. 11.

([3]) Hefele-Leclercq, t. 6, 1ère p., p. 168 et 179-180.

cette soumission n'était pas celle de son Eglise et de son peuple. On a remarqué plus tard qu'il n'avait été suivi que par quelques évêques et souligné le silence significatif du métropolite de Nicée lors du chant du *Filioque*. La déclaration de l'empereur, portée par son fils Andronic, reconnaissait la primauté romaine et la juridiction suprême du pape; elle adhérait aussi aux croyances romaines, notamment sur les points où elles ne s'accordaient pas avec les croyances grecques, notamment sur le *Filioque*; la déclaration de l'Eglise grecque était au contraire muette sur ce dernier point. Pouvait-on dans ces conditions, parler d'*union des Églises?* Quoique Grégoire X, à la dernière session (17 juillet), ait dans une ultime allocution marqué sa satisfaction du résultat obtenu, ce n'est pas lui qui a triomphé au concile de Lyon, mais bien Michel Paléologue. Peu après le concile, la diplomatie romaine, confiante dans les assurances de l'empereur qui n'avait cessé de manifester son intention de se consacrer tout entier au service de la Terre Sainte, le jour où il serait sûr de la paix avec les princes et les rois latins, a réussi à faire conclure une trêve d'un an entre les deux rivaux à partir du 1er mai 1275 (1), avec l'espoir que ce serait le prélude d'une nouvelle croisade qui n'a jamais vu le jour pas plus que l'union des Eglises n'a survécu au concile de Lyon.

Michel Paléologue aurait volontiers sauvé les apparences; mais, aussi attaché à la paix intérieure qu'à la paix extérieure, il ne pouvait finalement que capituler devant la résistance de l'Eglise grecque qui, absente à Lyon, n'a pas voulu se rallier aux décisions conciliaires. Si Beccos, qui avait été l'âme de l'opposition, a été touché par une illumination soudaine, il n'a guère été suivi et pouvait constater lui-même que les unionistes n'étaient qu'une infime minorité. « Toute notre génération, écrivait-il, hommes et femmes, vieillards et jeunes gens, fait de cette paix une guerre, de cette union une séparation ». Les moines, plus ardents que jamais, ont continué à accuser les Latins d'hérésies « plus claires que le jour »; la grande majorité des évêques a refusé son adhésion ou ne l'a consentie qu'à contre-cœur; à la cour, dans l'armée, on obéit à l'impulsion du haut clergé et l'empereur Michel

(1) C. Chapman, p. 126.

the Vatican Edition; Bini from the Vatican Edition. The Practica of the Vatican Edition were edited by Johannes Matthaeus Caryophylus, who produced also a new Latin translation, for the Index of Volume III of that edition reads: — "*Concilium Florentinum Graecum, juxta exemplar impressum, et diligenter recognitum cum versione nova, interprete Joan. Matthaeo Caryophilo Cretensi*". Another edition of the Practica with the same translation was published in Rome in two volumes by the same editor in 1629 (1). It was this that was used by Dom Nickes for his edition published in two volumes at Rome in 1864. This last edition gives a few variant readings (the only one to do so) taken from undefined manuscripts of the Vatican Library and the Latin translation is founded on that of Caryophilus (2).

All the published Greek texts, therefore, of the Practica go back to the *exemplar impressum* that was utilised by Caryophilus. That *exemplar* was an edition of the Greek text without translation that appeared in Rome in one volume in 1577 from the press of Franciscus Zanetti. The editor appears to have been Matthew Devaris who, born in Corfu, was brought to Rome at the age of eight by John Lascaris (c. 1516), lived with the Ridolfi family for 15 years and, after 5 years with the Colonna family, ended his days in the house of the Farnesi. He died at the age of about 70 on June 13th. 1581, having been a 'corrector' in the Vatican Library for the last 18 years of his life. That Devaris was the editor of the first printed edition of the Practica is attested by his nephew Peter Devaris who saw to the printing, also by Franciscus Zanetti, of his uncle's *Liber de Graecis Particulis*, about seven years after Matthew's death. The dedicatory epistle (from which we learn most of what we know of his uncle's life) addressed to Cardinal Alexander Farnese, which introduces that work, contains the following: — "*Is ergo domi tuae Tridentinum Concilium* (published posthumously in 1583)

(1) Legrand, op. cit., XVIi, I, p. 265; Allatius, *Apes Urbanae*, Rome 1633, p. 163.

(2) By courtesy of Dom Ildefonso Passi, librarian of the Basilica of St. Paul's *fuori le mura*, I was allowed to see the notes of Dom Nickes, which are still preserved there.

Georgii Phrantzae Chronicon. (J. B. Papadopoulos Leipsig 1935)	Manuscript.	Printed Edition.
P. 182		
l. 14 κύκλωθεν τοῦ αὐτοῦ πλοίου	γύρωθεν ὅλον τὸ κάτεργον	γύρωθεν ὅλον τὸ μεσοκάτεργον
24 λατρεύοντες αὐτὸν μετ' εὐλαβείας τάχα	λατρεύοντες αὐτὸν μετ' εὐλαβείας τάχα	ὡς δῆθεν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ μετ' εὐλαβείας
P. 187		
l. 7 ἔφιπποι	καβαλλάριοι	καβαλλάριοι

Among these parallel phrases, I have included a few where the Chronicon Majus agrees with the printed edition against the manuscript and two where it has altered the original to a more classical word when the edition has not. It is, then, clear that the author of the Chronicon tried to improve the diction of his original and in many cases his choice of a better word agrees with that found in the third family of manuscripts and the printed edition. From this it is a fair hypothesis that the origin of the third family was due to a similar urge on the part of same copyist: like Abrahamus Cretensis and later the compiler of the Chronicon Majus, he considered the diction *non minus barbare quam confuse relicta* and proceeded to improve it. If that is true — it remains yet to be proved from the collation of the manuscripts themselves — then the version found in all the great collections of the Councils is not the original but a later amended version, amended admittedly not in essentials, but amended nevertheless.

Rome.

JOSEPH GILL, S. J.

très écouté de l'empereur Maurice, organisa de grandes fêtes religieuses en l'honneur des Quarante Martyrs (1).

Au cours d'une Messe solennelle un discours éloquent du pieux prélat « provoqua les larmes » (2) de nombreux auditeurs et prépara les fidèles à la « Table des Anges » (3).

Dans la cité en liesse les fêtes de la libération se prolongèrent durant sept jours (4).

Lyon.

PAUL GOUBERT S. J.

(1) Et non l'évêque Dioclétien, cf. V. COTTAS, *Le théâtre à Byzance*, Paris (1931) p. 32.

Pour n'avoir pas remis cette cérémonie de Martyropolis dans son contexte historique: la délivrance de la ville, on s'est exposé à en tirer des conclusions aventureuses sur l'origine du théâtre chrétien. Cf. V. COTTAS, *Le théâtre à Byzance*, Paris (1931) p. 81-84. C. SATHAS, *Essai historique sur le théâtre et la musique des Byzantins* (en grec), Venise (1879) p. 378.

(2) Cf. φλόθακρυς... πανήγυρις, TH. S., IV 16, 27; de Boor, p. 187.

(3) τράπεζαν ἀγγέλων, TH. S., 16, 25; de Boor, p. 187.

(4) TH. S., 16, 28; de Boor, 187 p. 125-126

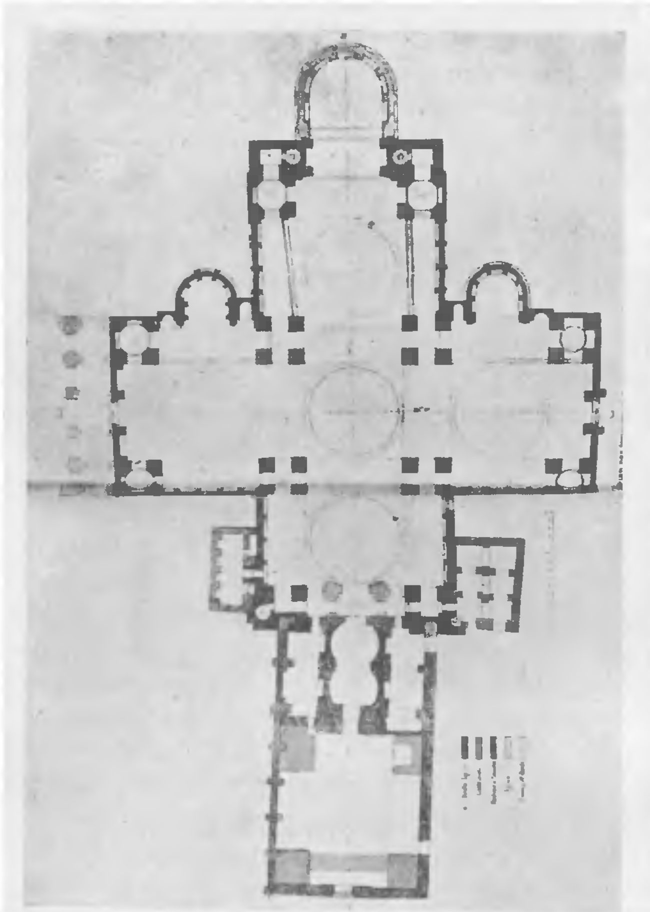


Fig. 1. — Plan de Saint-Front à Périgueux (d'après Roux. Le pli du livre déforme légérement le plau de l'église).

synchronisme très net que nous devons à Pierre de Sicile. Il prit le nom de Silvanus et donna celui de Titus à son disciple le plus zélé. Kibossa-Koloneia ne fut pas le seul réduit de la secte dans la région pontique. Après le massacre de 695, qui termine la première période de l'histoire du paulicianisme, deux Arméniens nommés Gegnesios et Théodore, fils d'un certain Paul, quittèrent la région de Koloneia et se réfugièrent dans la plaine que les géographes grecs appellent Φανάροια (Pierre de Sicile, notre principale source, orthographie ce nom exactement comme Strabon). Ce n'est pas au R. P. de Jerphanion qu'il faut décrire la plantureuse Taş Ova, dont la bourgade principale est aujourd'hui Herek (probablement Χάραξ – Χάρακας, camp retranché). En écrivant ces lignes, j'ai sous les yeux sa belle carte du Bassin Moyen du Yechil Irmaq, Feuille II, Niksar, où le nom de *Phanaroïa* (1), en rouge, se lit sous celui de *Tach Ova* et désigne une région située au Sud de l'Iris-Yešil Irmak et du Lycus-Kelkit Irmaq. Cette Phanaroia, si riche aujourd'hui encore en noms grecs, passait pour avoir été à plusieurs reprises le repaire des Pauliciens. Une légende que nous croyons négligeable *historiquement* prétendait même que, longtemps avant le « premier apôtre » Constantin-Silvanus, les deux pré-Pauliciens encore manichaïsants, Paul et Jean, seraient venus d'Arménie à Episparis de Phanaroia. On devine que Pierre de Sicile ne se fait pas faute d'étymologiser à propos de ce nom d'Episparis. Il s'appliquait probablement à un champ nouvellement ensemencé, ou qui avait reçu de nouvelles semences. Mais la seule fois qu'ἐπισπείρω est dans l'Evangile (2), il a pour complément le mot ζιζάνια. Nom prédestiné pour une terre d'hérésie! C'est au VIIIe siècle surtout qu'on nous parle d'Episparis et de la Phanaroia. C'est là que Gegnesios prit le nom paulinien de Timothée. C'est là que vint le trouver

(1) Ce nom, encore si vivant au IXe siècle, ne survit-il pas dans *Falara*, village grec marqué avec un point d'interrogation sur la carte du P. de Jerphanion, à 8 km. environ au Sud de l'Heris Dagh? Sur la Phanaroia, le plus simple est de renvoyer à l'excellent article de Pauly-Wissowa, *s. v.* On y trouvera tous les textes anciens et toute la littérature moderne. La *Carte du Bassin moyen du Yéchil Irmaq*, à l'échelle de 1:200.000 (feuille II) a été tirée à Paris chez Barrère, en 1913.

(2) Ev. Matth. 13, 25.

« L'anneau en question, j'emprunte à l'auteur l'essentiel de sa description, se compose de deux pièces distinctes : la tige et le chaton mobile. La tige forme un fer à cheval dont les deux bouts sont réunis par une mince barre droite. Sur cette barre pivote le chaton, formé par une plaquette de forme octogonale. Les deux faces du chaton portent des figures gravées. L'une représente la Vierge orante avec deux petites croix en haut et deux animaux en bas. Sur l'autre côté, on voit un Archange de face tenant dans la main droite une longue croix. Des huit facettes des deux côtés, deux servent de support à l'axe tandis que les autres portent chacune une lettre majuscule ; on y lit d'un côté la sigle XMΓ et de l'autre le chiffre ,ϛΡΛ » (1).

Je ne m'occuperai point ici du problème iconographique, encore que la solution de la « Vierge orante » me laisse insatisfait, ni même du groupe XMΓ, sur lequel existe déjà une abondante bibliographie, mais seulement de la forme beaucoup plus rare ϛΡΛ. Bien rare en effet, car Mr. M. Hadzidakis, malgré d'actives recherches dans toutes les directions, n'a pu en rencontrer qu'un seul autre exemple, qui se voit sur un reliquaire byzantin du British Museum (2). « Cet objet d'or a la forme d'une petite boîte octogonale. Sur l'une des deux faces figurent... deux scènes superposées, la Nativité et l'Adoration des Mages ; sur l'autre, qui doit être le revers, se trouve gravée une croix haussée sur trois degrés et entourée d'une inscription. En outre, à chacune des deux extrémités de la croix est liée une des lettres ,ϛΡΛ, à la manière d'un monogramme. L'inscription qui entoure la croix monogrammique se lit Η ΒΕΒΑΙΑ CΩΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΑΠΟCΤΡΟΦΗ ΠΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΚΑΚΩΝ. Sur le côté étroit de la petite boîte on lit : ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΟCΜΑ ΚΑΙ ΔΑΜΙΑΝΟΥ, ce qui signifie qu'elle contenait des reliques de ces deux saints guérisseurs et que c'est à ces reliques qu'on attribuait le salut assuré et le détournement de tous les maux » (3).

(1) Ibid., p. 3.

(2) O. Dalton, *Early Christ. Antiquities of the British Museum*, 1901. n. 284, pl. VI.

(3) M. Hadzidakis, art. cit., p. 8.

Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina

In una lunga vita dedicata tutta alla ricerca scientifica e all'insegnamento, il P. de Jerphanion con le sue dottissime pubblicazioni riguardanti l'archeología, l'epigrafia greca, la storia dell'arte bizantina ed orientale, ecc., ha saputo guadagnarsi universale stima ed apprezzamento. Vi è però un lato meno conosciuto della sua molteplice attività che non conviene vada lasciato interamente nell'ombra in questa fausta ricorrenza. Per molti anni il P. de Jerphanion ha insegnato nel Pontificio Istituto per gli studi orientali, oltre il corso di Archeologia cristiana, quello delle istituzioni ecclesiastiche bizantine. Speriamo che il frutto di questo prezioso insegnamento, in parte almeno, verrà reso accessibile a un pubblico più largo. Ad ogni modo non mi è sembrato fuori luogo offrirgli in occasione del suo settantesimo un breve studio sui metropoliti bizantini.

Non è mia intenzione di rintracciare le origini della potestà metropolitica. Benchè rimangano ancora delle questioni non chiarite, in genere la storia dell'istituto dei metropoliti fino al secolo VI è stata investigata dagli autori recenti e anche già dagli antichi (1). Entrando invece nei secoli propriamente bizantini, vi troviamo una assenza completa non

(1) Veda ad es. J. BINGHAM, *Origines*, Halae 1724, t. I, 204-233, 261 ss.; THOMASSINUS, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, Parisiis 1688, t. I, p. 131 ss.; K. LÜBECK, *Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients*, 1901; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925⁵, pp. 13 ss.; HINSCHIUS, *Kirchenrecht*, t. II, pp. 1 ss.; J. H. SCHMITZ, *Metropolitanverfassung und Provinzialsynoden während des 5. Jahrhunderts*, Archiv f. kath. Kirchenrecht, t. LVII (1887) pp. 3 ss.; B. KURTSCHEID O. F. M., *Historia Iuris Canonici (Hist. Institutorum)*, t. I, pp. 105 ss., 116 ss. e la letteratura indicata da J. B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, 4ª ed., t. I, Friburgo, 1934, pp. 597 s.

nizzativa di Leone VI contribuisce ad avvalorare l'ipotesi. È noto che egli fissò accuratamente la gerarchia amministrativa civile e quella ecclesiastica ([1]). Teste ne è per questa la nuova *Taxis* dei metropoliti ed arcivescovi pubblicata probabilmente nel 901 o 902 ([2]). È pure certo che a partire dal suo regno, si incominciò a seguire nuovi criteri nella creazione di metropolie. Mentre finora i nuovi metropoliti ricevevano una parte della provincia ecclesiastica a cui avevano appartenuto, come propria provincia, d'ora innanzi, secondo l'osservazione dell'Honigmann, la maggioranza dei nuovi metropoliti non ha più vescovi sotto di sè; il contrario diventa una eccezione ([3]). Il taglio peraltro fra la disciplina vecchia che ammetteva i vescovi al sinodo e la nuova che li escludeva, è così netto che non può spiegarsi se non con un intervento diretto dell'imperatore. Anche sotto questo riguardo il regno di Leone VI di cui si conosce lo zelo legislativo, sembra il tempo molto indicato per collocarvi l'innovazione.

Durante i secoli bizantini vediamo svilupparsi il diritto ecclesiastico anche su un altro punto nel senso di una più grande autorità dei metropoliti, specialmente se radunati intorno al patriarca. Vogliamo parlare dell'elezione dei metropoliti. L'ordinazione del metropoliti era riservata ai patriarchi, come risulta già dalle Novelle di Giustiniano e da fonti più antiche ([4]). Non era così invece per l'elezione. Non è facile dire quale sia stata la procedura seguìta nell'elezione dei metropoliti nei primi tempi dopo la costituzione dei patriarcati; o per dire meglio, neppure per l'elezione dei vescovi abbiamo uno studio esauriente e completo. Sembra che, d'ordinario, l'elezione del vescovo comportava una partecipazione del popolo, del clero e dei vescovi della provincia con a capo il metropolita ([5]); l'inizia-

([1]) Vedi J. B. BURY, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century*, London 1911. Il *Kletorologion* di Filoteo fu compilato nel 899, p. 9.

([2]) Ed. GELZER, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*, München 1900 (Abhandl. der k. bayer. Ak. d. Wiss. I Cl. XXI, Abt. III), p. 550 ss. Cf. GRUMEL num. 598.

([3]) *Studies in Slavic Church History*, Byzantion, t. XVII (1944-1945), p. 139, nota 49.

([4]) Cf. il così detto canone 28 di Calcedonia, RHALLI-POTLI, t. II, p. 281; IUSTINIANUS, Nov. 123, c. 3.

([5]) N. MILASCH, *Das Kirchenrecht d. morgenl. Kirche*, p. 357; Liviu STAN, *Mirenii in Biserica*, Sibiu 1939, pp. 365 ss.

Non è agevole seguire lo sviluppo del diritto nei secoli seguenti. Dalle scarne indicazioni degli storici non si può, per lo più, con esattezza ricostruire i fatti. Diamo pure un certo numero di esempi i quali, senza dubbio, potranno completarsi dietro un accurato spoglio delle fonti.

Fra gli anni 716 e 729 il patriarca Germano con decreto sinodale e l'imperatore Leone III con prostagma innalzarono il vescovato di Rhizaion alla dignità di arcivescovato (1). Ma due secoli dopo (fra il 921 e 923) in un'adunanza del sinodo e di una parte dei senatori, sotto la presidenza del patriarca e dietro ordine imperiale, lo stesso arcivescovato fu sottomesso di nuovo al metropolita di Neocesarea (2). Tale soggezione fu poi confermata con un *hypomnema* del patriarca Michele Cerulario (1043-1058) e una *crisobulla* dell'imperatore Michele VII Dukas (3).

La *Vita S. Ignatii* racconta che Fozio inviò come legati al Papa, Teofilo di Amorion e Samuele di Chonai, sottoposto fino a quel tempo al metropolita di Laodicea, ma elevato da lui alla dignità arcivescovile (859/860) (4). Dopo la sua restaurazione lo stesso patriarca cacciò dalla sua sede Eufemiano di Euchaïta e vi nominò Teodoro Santabareno, separando un certo numero di vescovati dalle vicine province e assegnandole al nuovo vescovo che nello stesso tempo nominò prototrono. Si tratta evidentemente della promozione del vescovato a metropoli senza che fosse stato prima arcivescovato (5).

Per consolidare il dominio bizantino nell'Italia meridionale fu creata nel 968 una nuova provincia con a capo il metropolita di Otranto, con decreto patriarcale emesso dietro ordine dell'imperatore Niceforo Foca (6).

(1) Ibid. t. V, p. 74 s; cf. Dölger, n. 280; Grumel, n. 333.

(2) Rhalli-Potli, loc. cit.; Dölger, n. 594; Grumel, n. 683 rileva che, con la sottomissione al metropolita, Rhizaion perdette necessariamente il titolo di arcivescovato.

(3) Rhalli-Potli, t. V, p. 72.

(4) Mansi, XVI, c. 236 B; Grumel, n. 462.

(5) Ibid., c. 289 AB; cf. Grumel, n. 527 e V. Laurent, *Echos d'Orient*, t. XXXIV (1935) p. 462-463.

(6) Luitprandus, *legatio* § 62, MGH. SS. III, p. 361; cf. Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin* (867-1071), Parigi 1904, p. 351 ss.; Dölger, n. 717; Grumel, 792,

tato l'influsso dei metropoliti si mostra anche dal fatto che dalla metà del X secolo i protosincelli del patriarca, ossia i suoi principali consiglieri e collaboratori, vengono assunti tra i metropoliti, mentre fino a quel tempo erano stati scelti fra i sacerdoti [1]. Col crescere dell'importanza dei metropoliti, cresceva anche l'onore di appartenere al loro gruppo. Gli imperatori nell'innalzare vescovi o arcivescovi alla dignità di metropolita nei primi secoli avevano avuto di mira piuttosto fini politici. L'erezione di Patras a metropoli aveva avuto per scopo l'ellenizzazione delle popolazioni slave immigrate nel Peloponneso. Otranto era stato fatto sede di un metropolita per riaffermare il dominio bizantino nell'Italia meridionale. Ma dal secolo XI in poi la dignità di metropolita fu data spesso solo per onorare certi vescovi ben visti dall'imperatore, mentre fino a quel tempo a tale funzione aveva servito la dignità di arcivescovo autocefalo [2]. Questa intenzione appare specialmente chiara nei casi in cui la promozione veniva data solo per la vita del privilegiato. Gli imperatori peraltro non volevano vedere nella facoltà di concedere tali promozioni e dignità ecclesiastiche una concessione della Chiesa, ma se la attribuirono come un potere ricevuto immediatamente da Dio [3]. La Chiesa bizantina cedette alla volontà degli imperatori non senza protestare di tanto in tanto contro la violazione dei canoni. Difatti si prese con ciò una via che a lungo andare condusse alla disparizione della organizzazione metropolitica.

Abbiamo parlato fin qui dei rapporti dei metropoliti bizantini con il potere ecclesiastico centrale; ci volgiamo ora a

(1) Cf. la dotta indagine del Metropolita ATHENAGORAS, Ὁ θέσμος τῶν συγκέλλων ἐν τῷ οἰκουμενικῷ πατριαρχείῳ, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ., t. IV (1927), p. 31-34.

(2) Si riscontra in questo secolo una vera smania de' titoli e delle precedenze fra i vescovi e metropoliti. Presto non basta più il titolo di *synkellos*, ma troviamo *protosynkelloi* e *proedroi ton protosynkellon* e *protoproedroi ton protosynkellon*. Altro titolo ambitissimo era quello dell'*hypertimos*. Vi sorgevano vere lotte per la precedenza; su di esse si possono leggere ad es. CEDRENUS, ed. Bonn., t. II, p. 486 s. e la Novella di Costantino Duca, ZEPOS p. 276 ss. Cf. Metr., ATHENAGORAS, loc. cit, p. 34 ss. La stessa osservazione vale per altro per l'amministrazione statale, cf. G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Monaco 1940, p. 259.

(3) Cf. Alessio I, RHALLI-POTLI, t. II, p. 394; Isacco Angelo, ibid. 248; MIKLOSICH-MÜLLER, 94/95; 96, 97, 521, 528 ecc.

lebrare la divina liturgia non è però tenuto a commemorare il vescovo del territorio, come gli altri vescovi e chierici, ma il patriarca, non potendosi comprendere che il superiore commemori l'inferiore ([1]).

Quel che abbiamo detto, ammette però qualche eccezione. Merita di essere rilevato il fatto che Giustiniano concede al metropolita il diritto di sostituirsi al vescovo della diocesi in certi casi quando questi è negligente, ossia un diritto di devoluzione, come si dirà più tardi in Occidente dove questo istituto avrà grande sviluppo ([2]). Così, nella Novella 131, c. XI, § 4 viene stabilito che il metropolita può esigere e procurare l'esecuzione dei testamenti e dei legati fatti in favore di cause pie, se il vescovo trascura di sollecitarne l'esecuzione da parte di chi vi è obbligato. Importanza ancora maggiore aveva la disposizione della Nov. 123 c. 1, § 2, riguardante il caso in cui il clero e i maggiorenti di una città per sei mesi non avessero presentato nessun candidato per la sede vescovile vacante: essa concede a colui cui spetta la consacrazione, il diritto di scegliere da sè il nuovo vescovo secondo il dettame della sua coscienza.

Si è ancora nell'oscurità sulle origini di questo diritto. Esso ebbe un'applicazione notevole anche nel can. 11 di Nicea II il quale prescrive che venga nominato l'economo dal patriarca, se il metropolita, o dal metropolita, se il vescovo avesse trascurato di nominarlo secondo la prescrizione del can. 26 di Calcedonia. La stessa norma venne ripetuta dal patriarca Alessio I (1028) ([3]). Ma se si deve credere a Zonara la disposizione sarebbe rimasta lettera morta, o messa in esecuzione da alcuni soltanto, come aggiunge per non condannare tutti; ciò che non sarebbe giusto ([4]).

Il diritto di devoluzione ha dato luogo a discussioni fra i

([1]) Vedi la risposta 7 di Demetrio Chomatiano, citata pag. 544, n. ([4]).

([2]) Godehard EBERS, *Das Devolutionsrecht, vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht*, Stoccarda 1906. Egli non trova vestigi del dir. di devoluzione nel diritto Romano, ma ne trova tracce nel can. 6 Sard. Sembra che vede l'origine nel diritto del metropolita di decidere elezioni discordanti p. 8, 15.

([3]) RHALLI-POTLI, t. V, p. 25 s. Sembra che in quel tempo le metropolie erano tenute responsabili da parte dello Stato, dell'entrata dei tributi delle diocesi della provincia.

([4]) RHALLI-POTLI, t. II, p. 591.

établir la réalité du grief imputé — la possession de trois évêchés successifs — [1] que Macaire vint à forger une curieuse théorie touchant la forme de la consécration épiscopale. Elle n'appartient, ce semble, qu'à lui et ne paraît pas avoir fait d'adeptes.

***

Macaire d'Ancyre connaît deux actes essentiels dans toute création épiscopale, la ψῆφος, qui est le vote proprement dit, et la χειροθεσία ou imposition des mains avec formule de l'épiclèse. De ces deux actes le premier est donné comme seul décisif. Il s'identifie avec la χειροτονία et fait à lui seul l'évêque : Χειροτονία ἡ ψῆφος ὥρισται [2] et ailleurs [3] : Ψῆφος ἡ πᾶσαν ἀρχιερατικὴν τελετὴν ἔχουσα .... πλὴν μόνης τῆς χειροθεσίας ..., μηδὲ δεηθεῖσα τὸ τρῶτον τῆς χειροθεσίας πρὸς τὸ ἱερᾶσθαι, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἔχουσα μεθ' ἑαυτῆς. Evidemment la ψῆφος n'est pas tout à elle seule ; elle laisse même l'ordinand dans un état imparfait ; elle l'emporte toutefois en excellence sur la χειροθεσία, qui, sans son appoint, ne serait rien. Ainsi du composé humain ; le corps n'est rien, si l'âme ne l'anime. Mais de même qu'après la mort l'âme sauvegarde le principe de la personnalité humaine, ainsi la ψῆφος sans la χειροθεσία constitue l'évêque-élu ou *hypopsiphios* dans la plénitude du sacerdoce. L'imposition des mains ne lui est pas rigoureusement nécessaire, car elle ne lui apporte que l'achèvement d'un état déjà parfait. Au contraire, là où l'élection n'a pas précédé ou s'est faite contrairement aux canons, vaine est celle-ci ; l'ordonné n'est rien et doit être déposé [4].

(1) L'hypothèse émise par M. Lascaris (*Mélanges Charles Diehl*, I. Paris 1930, 173) qu'un trisévêque pût administrer simultanément trois évêchés prête à malentendu. Si les sièges en question comptent un résidentiel et deux bénéfices, rien de plus régulier et de plus fréquent, surtout au XIVe-XVe siècles ; s'il s'agissait de trois sièges résidentiels, ce serait une impossibilité canonique, vu qu'on ne peut concevoir — situation également légitime — que trois titres anciens ne forment qu'un seul siège. Le délit de trisépiscopat classique consiste à avoir occupé successivement à titre d'évêque résidentiel trois sièges déterminés et effectifs.

(2) Cod. *Paris. gr.* 1379 f. 129 r.

(3) *Ibid.*, 45 r.

(4) *Ibid.*, 44 r, 44 v.

que cette dernière peut difficilement passer, dans cet arrangement, pour la forme de la première. Quelle sera donc cette forme ? Simplement les prières qui viennent après l'épiclèse. L'acte synodal s'exprime (1), en effet, à cet égard très explicitement. L'évêque-élu se présente à la consécration pour recevoir ce qu'il n'a pas encore : *comme un être imparfait, qui a besoin de cette ordination comme d'un complément, afin de recevoir ce qu'il n'a pas par le ministère des prières qui font l'évêque et par l'épiclèse du Saint Esprit*». Ici encore l'épiclèse est nommée à part des oraisons. Il est à remarquer toutefois que si celles-ci font l'évêque — un autre passage (2) dit aussi expressément : *Il n'avait pas encore reçu les prières qui dans cet ordre parfont* — l'épiclèse contribue également à l'ordination, et il faut la tenir sans doute aucun pour une partie intégrante du rituel de la consécration épiscopale. Mais en rigueur de termes, pour le synode de 1409, elle n'en est pas la forme et s'en distingue même nettement.

Du point de vue de la saine doctrine, il va de soi que la théorie professée par Macaire d'Ancyre ne saurait se soutenir. Le tome qui le condamne en donne une réplique pertinente que nous n'avons pas à développer ici. Marquons - en seulement la conclusion : *L'hypopsiphios ou évêque-élu est inférieur à l'évêque proprement dit et quant à la dignité et quant à la qualité ; il ne peut lui être égal tant que les paroles de la consécration n'ont pas été prononcées sur lui* (3). Il est toutefois supérieur au simple prêtre sous le rapport du rang acquis, de la dignité et des prérogatives qui s'y rattachent, tandis qu'il ne s'en distingue en rien, si l'on regarde à la grâce du sacrement ; car de ce point de vue l'élu n'a nullement cessé d'être un simple prêtre. Ce n'est pas certes que nos théologiens aillent jusqu'à affirmer l'existence d'un caractère indélébile (4), sans doute étranger à la tradition byzantine. L'exposé du tome de 1409, tout en comparaisons plus ou moins

(1) Cod. vatic. gr., 1858 fol. 39 r : ὡς ἀτελὴς καὶ δεόμενος αὐτῆς πρὸς συμπλήρωσιν ἵνα λάβῃ ὅπερ οὐκ ἔχει διὰ τῶν εὐχῶν αἱ τελειοῦσι τὸν ἀρχιερέα καὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπικλήσεως.

(2) *Ibid.*, fol. 38 v : Οὔπω γὰρ ἐδέξατο τελειωτικὰς περὶ τούτου εὐχάς.

(3) *Ibid.*, fol. 39 r.

(4) Voir à ce sujet M. Jugie *op. cit.*, III 422-425.

θάρια, ἐᾶ τὸ χωράφιον τοῦ Ἠλία | [21] καὶ πάλιν ἅπτεται τῆς ἐκεῖσε ὁδοῦ, κάπτει δεξιὰ καὶ κατέρχεται τὸν ῥύακα | [22] ἐπάνωθεν τῶν ὀστρέων, κρατεῖ τὸν ῥύακα καὶ ἀνέρχεται ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ | [23] χωραφίου τῆς Τζέρκας καὶ κύπτει εἰς τὰ παλαιομούρσια καὶ περᾷ εἰς τὴν ἀκονό|[24]πετραν καὶ πληροῖ ὅθεν καὶ ἤρξατο· καὶ οὕτω μὲν περὶ τῆς γῆς. Παραδεδώκαμεν | [25] δὲ καὶ πρὸς τὴν ῥηθεῖσαν μονὴν ὁρισμῷ τοῦ δηλωθέντος ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου ἀν(θρώπ)ους | [26] πτωχοὺς παροίκους μετὰ τῶν χωραφίων αὐτῶν, τῶν περιβολίων καὶ τῶν λοιπῶν | [27] κτημάτων, οἳ καὶ ἀναγράφονται οὕτως· Κωνσταντῖνος ὁ Μπέκας, ἔχει γυναῖκα | [28] Καλήν, παῖδας δύο Καλὴν καὶ Θεοδώραν, βοιδάτον ὑποστατικόν, τέλος (ὑπέρ)πυρα δύο· Δημήτριος | [29] ὁ Θεοφάνης, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παῖδας τρεῖς Γεώργιον Εἰρήνην καὶ Ξένην, βοιδάτον ὑποστατικόν, | [30] ὑπέρπυρα δύο· Βασίλειος ὁ Στανίλας, ἔχει παῖδας δύο Δημήτριον καὶ Στανίλαν, ὑποστατικόν, τέλος | [31] (ὑπέρ)πυρα δύο· ὁ Καμπανός, ἔχει γυναῖκα Μαρίαν, θυγ(α)τ(έ)ρα Μαρίαν, ζευγαράτον ὑποστατικόν, | [32] τέλος (ὑπέρ)πυρα δύο· Νικόλαος ὁ Μπαντεάνης, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παῖδας τέσσαρας, τέλος (ὑπέρ)πυρον ἕν· Γεώργιος | [33] ὁ Βλάχος, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παίδα Ἰω(άννην), σφακτὰ πεντήκοντα, τέλος ὑπέρπυρον ἕν. Σὺν τούτοις | [34] ὀφείλει ἔχειν ἡ αὐτὴ ἁγία μονὴ καὶ τοὺς ξένους καὶ ἐλευθέρους ὅσους ἂν δυνηθῇ | [35] εὑρεῖν καὶ προσκαθίσαι ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς, ὑπερευχομένων τῶν μοναχῶν χάριν τούτων | [36] πάντων τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως καὶ τοῦ αὐθέντου | [37] ἡμῶν τοῦ δεσπότου καὶ περιποθήτου αὐταδέλ(φ)ου τῆς ἁγίας βασιλείας αὐτοῦ †

| [38] † Ὁ δοῦλος τοῦ ἁγίου μου αὐθέντου τοῦ πανευτυχεστάτου δεσπότου καὶ λογαριαστὴς τῶν κτημάτων | [39] τῆς βασιλείας αὐτοῦ † ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ο | [40] ΠΡΟΜΟΥΝΤΗΝΟΣ † †

L. 21, κάπτει... ῥύακα: κάμπτοντα δεξιὰ καὶ τὸν ῥύακα κατέρχεται B || 22, ὀστρέων: ὀστρείων B || 37, τοῦ δεσπότου: τοῦ μεγάλου δεσπότου B; ἁγίας om. B.

***

Quelques termes appellent un bref commentaire.

L. 5, Ῥεβενίκια. Le mot prend diverses formes: Ἀραβενίκεια dans les *Acta Rossici* n. 20 et 21, l'ethnique Ἀραβενικιώτης dans *Actes Zographou* n. XII l. 7, Ῥεβενικεία dans *Actes Esphigménou* p. XV, Ῥαβενίκια ailleurs. En bref ou a les variantes Ῥαβ- | Ἀραβ-, Ῥαβ- | Ῥεβ-, et en finale -ίκια | -ικεία. Le mot est d'origine slave.

n'empêchait assurément point qu'il eût conservé des domaines personnels à Révénikia, et qu'il eût, étant déjà retiré dans le Péloponnèse, fait don de l'un d'eux aux moines du Rossikon, en échange de leurs prières. Cela explique au contraire fort bien qu'au lieu d'un acte signé du despote lui-même, nous ayions seulement un acte établi sur son ordre par l'intendant de ses biens en Macédoine. Telle est l'hypothèse à laquelle je m'arrête, et que je propose à l'appréciation des spécialistes.

Paris

PAUL LEMERLE.

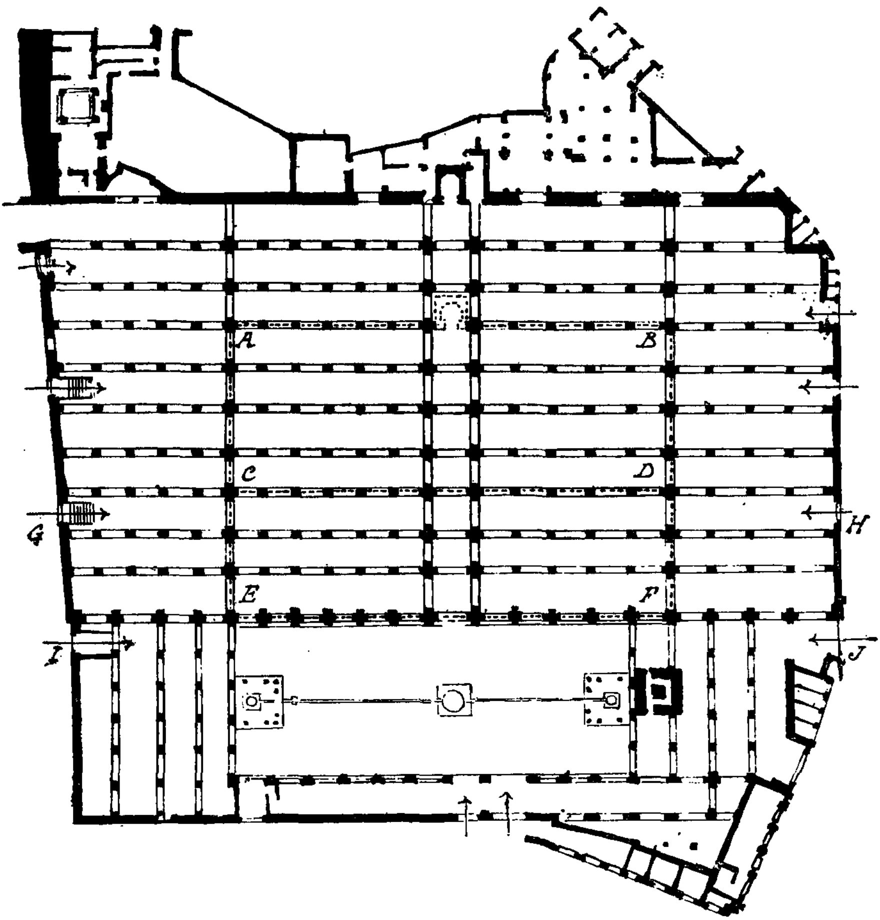


Fig. 2 — Fès. Mosquée de Qarawîyn d'après E. Pauty.

près de la salle de prière, non à vrai dire rigoureusement symétriques: l'une au niveau de la façade, l'autre en face de l'avant dernière travée de la galerie latérale. Elle établit en quelque sorte la transition entre le type des mosquées que nous étudions et celui que nous examinerons tout à l'heure.

Si, progressant dans le temps et l'espace, nous abordons le Maghreb du XII[e] siècle, deux sanctuaires importants nous retiennent: la Qarawîyn de Fès et la mosquée de Hassan à Rabat.

La première, *la Qarawîyn de Fès* (fig. 2), atteignait en 1135 ses dimensions actuelles; mais deux campagnes de travaux

qu'elles se perpétuent dans *la Grande Mosquée merînite de Fès ej-jdîd* (fig. 7), attribuée par la tradition à 1275, mais datée de 1395 par une inscription.

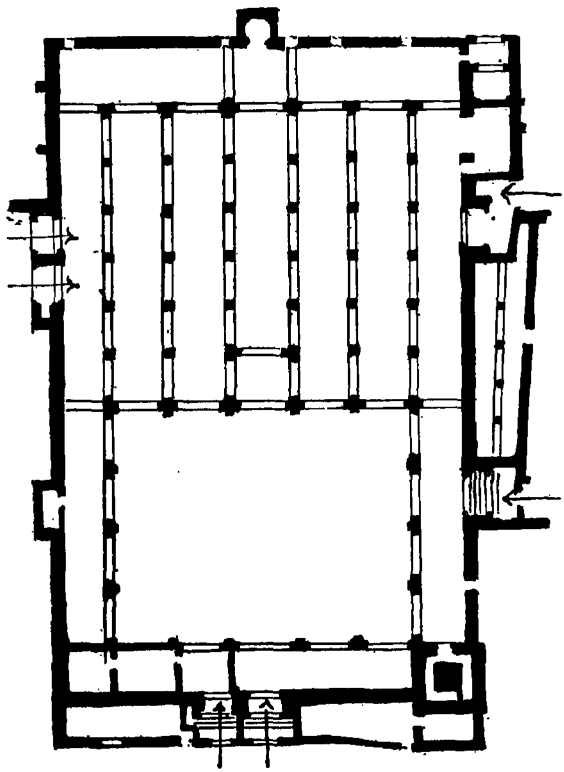


Fig. 7. — Fès la-Neuve. Jamaʿ Rbîr, d'après B. Maslow.

Sans doute enrichirait-on sans peine ces deux séries et plus particulièrement la première. Il nous reste à rechercher à quel besoin répond ce trait de l'architecture religieuse musulmane, ou quelle tradition l'a imposé aux fondateurs de mosquées.

***

Aucune prescription rituelle ne semble avoir déterminé les architectes d'Islâm à ouvrir des portes au fond de la cour.

XXIVe Conférence, notre auteur s'est attardé à évoquer en quelques mots « le pays où était situé le domaine héréditaire de (ses) ancêtres: le charme de ce riant paysage se peignait à nos yeux; que d'agrément et de convenance (pour la vie monastique) dans les vastes solitudes qui s'y étendent, où un moine pourrait jouir de l'isolement des forêts en y trouvant aussi toutes facilités pour s'y ravitailler » (1).

A l'intérieur de la province de Scythie Mineure, cette description ne saurait s'appliquer à la partie Sud de la Dobrogea, ce « plateau steppique », balayé par les vents « qui y soulèvent en été des tourbillons de poussière », et qui n'a guère de forêts, sinon dans les ravins qui le découpent du côté du Danube (2). Elle s'accorde très bien, par contre, avec le pays de collines de la Dobrogea du Nord, au relief beaucoup plus varié, où des hauteurs sauvages couvertes de belles forêts, « des futaies de tilleuls aux larges feuilles », alternent avec des vallées, véritables « oasis de verdure », très anciennement peuplées et activement cultivées (3).

C'est précisément au cœur de ce curieux pays qu'un document épigraphique nous invite à fixer la patrie de Cassien. Ce nom de *Cassianus*, régulièrement dérivé du gentilice de l'illustre maison des *Cassii*, est très répandu dans l'onomastique latine (4) et s'est en particulier souvent rencontré dans des inscriptions des provinces balkaniques (5). Il n'y a rien de surprenant à le trouver aussi en Dobrogea: une épitaphe, en langue grecque, de Callatis nous conserve le souvenir d'un Simplicius, fils de Cassianus; mais il s'agit d'un étranger, un juriste syrien, venu s'établir en Scythie:

(1) *Conl.* XXIV, 1, 3, p. 675 PETSCHENIG : *tunc praeterea ipsorum locorum situs, in quibus erat maioribus nostris auita possessio, ipsarumque amoenitas iucunda regionum ante oculos pingebatur, quam grate et congrue solitudinis spatiis tenderetur, ita ut non solum delectare monachum possent secreta siluarum, sed etiam maxima uictus praebere compendia.*

(2) Je me réfère à E. de MARTONNE, ap. P. VIDAL DE LA BLACHE et L. GALLOIS, *Géographie Universelle*, t. IV, *Europe Centrale*, 2e partie p. 787-788.

(3) Ibid. p. 782-784 ; pl. CXXXV, A.

(4) *Thesaurus ling. lat., Suppl.* I, c. 238-239, s. v. CASSIANUS.

(5) Ainsi CIL. III, 4041, 4150, 4393, 4452, 7467, 7848, 11222, 13704 cf. 12588.

une idée précise de l'évolution parcourue, au cours de l'Empire, par la province de Scythie. C'était une province bilingue, où, comme dans nos inscriptions, se mêlaient les éléments grecs et latins. L'hellénisme était solidement établi dans les villes de la côte du Pont-Euxin, les vieilles colonies mégariennes ou milésiennes d'Odessos (plus au Sud), Callatis, Tomi, Istros (Histria) et réussit toujours à s'y maintenir ([1]). La latinité s'appuyait sur les garnisons de la ligne du Danube, échelonnées sur tout le cours inférieur du fleuve, de Durostorum à Noviodunum, garnisons qui furent autant de noyaux autour desquels se développa l'institution urbaine : V. Pârvan a bien montré, dans le cas de Durostorum (aujourd'hui Silistrie) comment les baraquements, *canabae*, de la Légion *XI^a Claudia* et de ses vétérans ont servi de point de départ au futur municipe ([2]).

Entre ces deux lignes de fondations urbaines, grecques sur la côte, latines sur le fleuve et ses environs immédiats (Tropaeum Traiani), l'intérieur de la Dobrogea fut le théâtre, à travers tout le Haut-Empire, d'un intense mouvement de mise en valeur, de défrichement et de peuplement ([3]). Cette colonisation conserva toujours un caractère rural : c'était un pays de villages, *uici*, dont le territoire était attribué à telle ou telle cité : Ulmetum, par exemple était un *uicus* de Capidaua. Elle eut d'autre part un caractère essentiellement latin. Dès le II^e siècle, le territoire rural des cités grecques de la côte nous apparaît comme occupé par des populations romaines ou romanisées. La latinité, qui s'infiltre d'ailleurs à l'intérieur même du noyau urbain, triomphe dans la banlieue : la toponymie et l'onomastique y sont toutes romaines.

C'est en particulier le cas de la cité d'Histria dont le territoire rural apparaît divisé en bourgades, *uici*, où habitent côte à côte des colons romains et des barbares en voie de romanisation. Le plus souvent, ils sont désignés par un nom

([1]) Peut-être même, d'une certaine manière, jusqu'à nos jours, si l'on en croit N. Iorga, ap. *Mélanges G. Glotz*, t. I, p. 453-459; mais l'hellénisme a été renforcé à l'époque byzantine,

([2]) V. Pârvan, ap. *Rivista di Filologia*, 1924, p. 307 sq.

([3]) Voir la belle évocation de M. Rostovtsev, *Storia*..., p. 284-288.

de la dédicace (ἐνεθρονίσθη, p. 467-468, l. 53), s'y conservaient saufs et entiers (ἔνδον τοῦ κυκλείου), non au côté du sanctuaire, au passage de l'empereur (1), mais derrière l'autel, sous les degrés du banc presbytéral, au bas d'un escalier tournant, à l'endroit nommé le Saint des Saints, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Διήγησις περὶ τῆς ἁγ. Σοφίας, Preger, p. 94). Dans cet ensemble, si riche, certains de ses contemporains avaient fait un choix, et lui donnaient ainsi un exemple. Mais il ne l'a pas suivi. Les autres, visiblement, prenaient au hasard. Cédrénus nous présente un groupe raisonné, et ce qui est pour nous d'un grand prix, ce groupe provient d'une ancienne tradition orientale.

Les douze d'Eusèbe appartiennent à la pratique de la Grande Eglise. En remontant les âges, nous les rencontrons aux IX-X^{e} siècles, dans le typikon de Dmitrievskij (2) et le canon de Théophane († 853), jusqu'au VI^{e} même, si nous en croyons la réplique de Sirmond, puis, au-delà du célèbre martyrologe hiéronymien (3), en Asie, dans l'original grec perdu, que L. Duchesne, maître hors pair en la matière, nommait martyrologe d'Orient. L'abrégé syriaque qui nous en reste a son prix, car il permet, à notre sens, de restituer au hiéronymien un nom omis, celui de Paul. Or, dans cette lignée orientale, se rencontrent, à Alep, deux ménologes jacobites, où se reconnaît l'ordonnance de Cédrénus (4). Comparons.

Eus.: Pamphile, Valens et Paul, église de Césarée; Porphyre, du dehors, annoncé par Séleucus; le vieillard Théodule, homme du gouverneur; Julien qui vient baiser les morts; cinq Egyptiens anonymes.

Jacob.: « Pamphile et Théodule, et le reste de ceux qui étaient avec eux ». Ou bien: « et leurs compagnons ».

Cédr.: « Pamphile et ses compagnons, Théodule, Porphyre et Paul ».

Cédrénus s'explique sans peine. Ecartons le nom latin, le simple messager et le dernier venu, victime de sa tendresse, et tout naturellement les cinq Egyptiens anonymes. Remontons au second rang Théodule, homme d'âge, qui sut,

(1) *Cer.*, p. 15. 24.
(2) Τυπικά, Kiev, 1895, p. 1.
(3) *Acta sanct.*, nov. II, pars. I^{a}.
(4) NAU, *Patrol. Orient.*, X, fasc. I, p. 13. 2, 72. 6, 119. 10.

et l'amende. Il est un point, pourtant, où il se montre fidèle. Chrysostome prêchait de l'ambon : nous tenons l'information de Socrate, VI. 5, et de Sozomène, VIII. 5. Georges d'Alexandrie, dans une autre vie perdue l'a retenue ([1]). Un siège y trouvait place sans peine ([2]). Tous le savaient et le récit ne se comprendrait pas autrement. Pourquoi le rappeler ? Pas plus que son modèle, l'anonyme n'en voit la nécessité, sans doute parce qu'il en était proche, lui aussi, dans le temps. Il traite autrement l'exposé des faits : il transpose tout résolument. C'est, au début, une savante période, dont il change l'image dominante. Puis, le récit. Palladius suivait la flamme sur le trône vide et la plateforme de pierre, où elle dévorait l'aménagement, σκευωρίαν, baldaquin ou tentures. Et voici qu'elle se ramifie en filets, se glisse par les chaînes sur le toit, et avance, comme une vipère se mangeant le ventre. L'anonyme laisse ces détails, ces amusements, il s'en tient à l'essentiel : le feu serpentant par les chaînes. A l'élégance littéraire, τῶν δωμάτων, il substitue le terme précis, τοῦ ἐπισκοπείου, fort précieux, nous le verrons. Mieux encore : il laisse le châtiment divin et tout ce qui s'en suit, toutes les extravagances du feu intelligent. Il ne retient du surnaturel que le point de départ : le feu allumé sans la main de l'homme. Pour le reste, il suit Socrate : le vent d'Est propageant l'incendie, et le fléau limité au Sénat. Palladius écrivait encore, p. 63. 11 : « La souillure de cette conduite maudite était lavée par la puissance du feu ... En trois heures de jour, l'œuvre de nombreuses années était anéantie ». L'anonyme supprime la souillure et ennoblit la fin : « œuvre de nombreuses années et beauté indicible ». La cause est entendue : nos statues, s'il s'en trouvait là, hors du Sénat, échappèrent au désastre.

Ainsi, tout naturellement, nous chercherons la date après Palladius. Elle se peut établir de façon claire. Socrate, en 339, publiant son œuvre, fournit le vent d'Est : terme antérieur. Ἐπισκοπεῖον donne l'autre. C'était, dans le haut de l'église, une tribune, peut-être même un appartement, réservé à

([1]) Du Cange, *Const. Christ.*, III. 5, Venise, p. 6 a D ; Photius, P. G., 103, col. 257 C.

([2]) Lemerle, *Philippes*, p. 359, pl. XXVI.

aussi, de la piété impériale. Justement, son règne (578-582) précède de peu l'époque proposée par P. Delbrück.

Sur cette modeste image d'une cérémonie grandiose, suivie par d'innombrables fidèles, se termine l'histoire mouvementée de la Grande Eglise, avant Justinien. Deux fois écroulée, une brûlée, elle fut trois fois reconstruite, avec grand luxe, et même avec un assez louable souci de nouveauté. Les 427 statues des Parastaseis pouvaient-elles échapper à ces périls répétés ? Oui, si elles se disposaient, comme il convient, dans les annexes ou aux abords. Même le cas de Chrysostome cesse d'être un mystère. Les témoins dignes de foi limitent le mal au Sénat, et réduisent à néant le roman mystique de Palladius. Nous passerons ainsi avec moins d'appréhension à l'examen des statues.

Paris.

GABRIEL MILLET.

stiana di Cosma Indicopleuste. Comunque sia e qualunque soluzione si voglia escogitare sull'identificazione di questo Palladio, il problema che lo riguarda ha, dal punto di vista della storia etiopica, ben minore importanza di quella che riguarda la personalità del vescovo Mosè, e solo sarebbe notevole per noi se potessimo apporre una data a questo scrittore e, di conseguenza anche al vescovo di Adulis. Ma la mancata determinazione di Palladio porta con sè anche l'indeterminatezza del tempo nel quale visse il vescovo Mosè, se altri elementi non ci aiutano nel fissarlo.

Se l'ipotesi (o l'opinione) del Pfister, sopra citata, relativa all'epoca della traduzione latina del testo di Palladio fosse sicuramente documentata, avremmo già una base abbastanza sicura: ma per ora essa non è se non una ipotesi od un'opinione. Certo è che il testo greco difficilmente può essere ritenuto, su basi puramente filologiche, posteriore al V secolo. E allora ricordiamo un altro dato, stabilito dallo Schwartz: questo studioso [1] ha proposto una interessante correzione al testo delle sedute del Concilio di Calcedonia, secondo la quale apparirebbe il nome di un Sabinos vescovo di Coptos e Adulis. Coptos (**ⲕⲉϥⲧ**, **ⲕⲉⲃⲧⲱ**, **ⲕⲉⲡⲧⲟ**, l'odierna قفط) era la capitale della provincia ecclesiastica [melkita] la più meridionale dell'Egitto, la Tebaide IIª, nel VI e VII secolo. Aveva alla sua testa un metropolitano. Nel 451 Adulis rientra ecclesiasticamente in una provincia dell'Egitto. Ma quanto è detto per Sabinos non ci risulta per i suoi predecessori, quali Phoibammon che prende parte al concilio di Efeso (431) o il tardo meleziano Theodoros citato nel 577 [2]. La speciale posizione di Sabinos sembra dunque essere un caso tutto affatto eccezionale, dovuta forse alla torbida situazione politica e religiosa dell'epoca nella quale si svolge il concilio. Ad ogni modo nessun vescovo di Coptos dal nome Mosè è a noi noto.

L'identificazione del nostro dunque ci sfugge, a meno di non pensare ad una non impossibile rettifica di un passo di S. Gi-

[1] E. Schwartz, *Ein Bishof der römischen Reichskirche in Abessinien*, in *Philologus*, CXI ('936), pp. 355-357: cf. U. Monneret de Villard, *Problemi sulla storia religiosa dell'Abissinia*, in *Rassegna sociale dell'Africa italiana*, V (1942).

[2] Athanasius, *Apol. contra arian.*, 71; *P. Gr.*, XXV, col. 376.

Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae

Auch nach dem Erscheinen des Kommentars zum Hirten des Hermas aus der Feder von M. Dibelius ([1]) ist noch vieles im Dunkel geblieben, und so kann es immerhin gerechtfertigt erscheinen, wenn der Versuch zur Aufhellung einzelner Stellen dieses Buches gemacht wird. Bei der Lektüre der Visionen fällt auf, dass die weibliche Gestalt, die dem Hermas « die Offenbarungen und Gesichte » ([2]) mitteilt, stets im Zusammenhang mit einem Sitz erscheint. Dieser Sitz wird in der ersten Vision als καθέδρα, in der dritten dagegen als συμψέλιον (= *subsellium*) bezeichnet ([3]). In diesem unterschiedlichen Sprachgebrauch sind die erste und dritte Vision deutlich von einander abgehoben. Auf der andern Seite ist den beiden Visionen gemeinsam, dass wenn die Vision des Hermas anhebt, der Stuhl immer schon da ist: βλέπω κατέναντί μου καθέδραν heisst es Vis. I 2, 2 p. 418, 18 und Vis. III 1, 4 sagt: βλέπω συμψέλιον κείμενον ἐλεφάντινον ([4]). Gemeinsam ist beiden Visionen auch die Angabe, dass Leinentücher auf den Sitzen liegen, Vis. I 2, 2: καθέδραν λευκὴν ἐξ ἐρίων χιονίνων γεγονυῖαν μεγάλην und Visio III 1, 4: καὶ ἐπὶ τοῦ συμψελίου ἔκειτο κερβικάριον λινοῦν καὶ ἐπάνω λέντιον ἐξηπλωμένον λινοῦν καρπάσιον. Die Frau, die dem Hermas

([1]) Der Hirt des Hermas erklärt von M. Dibelius (= *Die Apostolischen Väter* IV) in Lietzmann's *Handbuch zum Neuen Testament*. Ergänzungsband. Tübingen 1923.

([2]) Visio IV 1, 3 p. 458, 21 Funk.

([3]) Das Wort *subsellium* ist von den Juden als Lehnwort übernommen worden (wie übrigens auch καθέδρα), siehe Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922 p. 386), was für die ganz aus dem Iudentum kommende Sprache des Hermas zu beachten ist.

([4]) P. 432, 13.

Recht war, wenn er den Papyrus-Text mit der Hermas-Stelle in Verbindung brachte. Die Vierzahl der Jünglinge, die die καθέδρα aufheben und πρὸς τὴν ἀνατολήν (1) gehen, ist vielmehr von den antiken Himmelfahrtsvorstellungen her zu verstehen. Es sind eigentlich die 4 Winde (2). Vier Engel tragen die Märtyrer auch in der « Passio Perpetuae empor » (3) und dieses Emporheben erfolgt auch hier: πρὸς ἀνατολήν, « in orientem » (4). Die vier Engel entsprechen den vier Windgöttern auf der Darstellung der Himmelfahrt des Herakles in der Igeler Säule oder auf einem Grabstein aus Carnuntum (5). Aber neben den vier Winden begnügte man sich nun auch mit zweien und von daher wird nun auch Pastor Hermae, Visio I 4, 3 verständlich: λαλούσης αὐτῆς μετ' ἐμοῦ δύο τινὲς ἄνδρες ἐφάνησαν καὶ ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων καὶ ἀπῆλθαν, ὅπου καὶ ἡ καθέδρα πρὸς τὴν ἀνατολήν (6). Auf den Münzen, die die Apotheose der jüngeren

(1) Nach Doelger, *Sol Salutis* 2. Auflage, Münster 1925, p. 137, ist an den Osthimmel zu denken (s. auch p. 214).

(2) Siehe zu diesem Zusammenhang von Himmelfahrt und den vier Winden: Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, (Bibliothèque archéologique et historique Tome XXXV), Paris 1942, p. 150 sq.

(3) « et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis » 55 p. 38, 15 van Beek, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Florilegium Patr. XLIII, Bonn 1938, dazu der griechische Text ibid. p. 39, 17 Αἰωρουμένων δὲ ἡμῶν διὰ τῶν τεσσάρων ἀγγέλων.

(4) P. 38, 9 f.

(5) S. Drexel in *Römische Mitteilungen* 35 (1920) p. 133 f.

(6) P. 424, 1 ff.

So wird auch in Preisendanz vol. I, p. 110 nr. IV, 1113 der auf dem Kiborion (zum κιβώριον siehe Wilh. Weber, *Griechisch-ägypt. Terrakotten*, Berlin 1914 vol. I p. 64) sitzende Gott « von zwei Engel mit Händen getragen und im Kreis um sie 12 Strahlen ». Das istsch on beinahe eine Mandorla-Schilderung. Die beiden Engel, die den Gott in der Strahlen-Gloria mit den Händen halten, sind Vorläufer jener beiden Engel, die die Glorie tragen, z. B. in der Himmelfahrt Darstellung des Rabula-Evangeliars oder bei: W. Neuss, *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration* (= *Spanische Forschungen* II 2/3), Münster 1931, vol. I, p. 208 und öfter). Bei Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Tafel XIX, nr. 64 ist ein Karneol des British Museum abgebildet, der anscheinend die Himmelfahrt des Herakles darstellt. Er wird von 2 bekleideten (weiblichen) Gestalten, von denen die eine geflügelt ist, emporgehoben (?). Er scheint auf dem Unterarm der einen Gestalt zu stehen. Die Darstellung ist singulär, die Echtheit des Steines nicht über allen Zweifel erhaben, darum sehe ich von einer Verwendung desselben ab.

De la pintura romana a la romànica catalana

Esbós de la introducció al seu estudi

Voldria en aquestes ratlles, dedicades a qui va aportar un esforç considerable a la Història de la Pintura medieval, esbossar l'esquema d'un capítol de precedents de la Història de la nostra pintura catalana, presentant un inici de sèrie que comenci en la baixa època romana i acabi amb la fi de la cultura romànica. Revista ràpida, visió encara imprecisa, amb buits nombrosos, però en la qual la continuïtat ja s'entreveu.

La Història de la pintura en l'alta edat mitjana a Catalunya, ens era desconeguda i aparentment semblava que la pintura romànica que avui omple abundant els Museus de Barcelona i de Vic i els altres museus catalans, havia fet la seva aparició d'una manera instantània i sense precedents, pero la realitat no és així.

Agafem la questió de lluny; en un precedent remot: la pintura hel·lenística. El pintor grec estilitza el natural, però el reprodueix en les seves obres. Les figures viuen i es mouen i actuen en una escena dintre un espai representat en la nostra perspectiva cònica; el color i el dibuix es fonen en una síntesi inseparable. No són les seves obres, ni un dibuix acolorit ni una pintura perfilada. Es el natural vist per l'home que estima la natura i la fecunda amb sa pròpia substància.

Un exemple català d'aquest cicle artístic en les seves darreries el trobarem en el mosaic que ornà la cúpula de les termes d'una antiga vil·la romana propera a la ciutat de Tarragona, la capital de l'Espanya tarraconense: Centcelles, nom que és una catalanització del *centum cellae* de prop de Roma,

triarca Nicola III, nella sua relazione aveva già fatto allusione a documenti che permettevano tali promozioni, purchè vi fosse una ragione di bene comune, che il sinodo le approvasse e che il metropolita a cui verrebbe tolta la diocesi, equamente compensato con doni imperiali, desse il suo consenso [1]. Ora i metropoliti diressero i loro attacchi specialmente contro le promozioni fatte dietro domanda dei vescovi interessati. È chiaro che soprattutto qui l'ambizione e l'interesse personale aveva il campo libero. L'imperatore in una nuova ordinanza dichiarò di non essere disposto a lasciarsi togliere il diritto datogli dal Cielo, ma d'altra parte di non voler neppure che tali suppliche, essendo contrarie ai canoni, fossero esaudite. Egli stabilì perciò che tali promozioni venissero fatte soltanto « motu proprio », senza mediazione e per giuste ragioni; affinchè non si peccasse spesso contro tale regolamento, l'imperatore fece anche questa concessione al patriarca: nessuna promozione potrà in seguito essere registrata nella cancelleria nè iscritta nell'elenco ufficiale degli arcivescovi e metropoliti, se il patriarca, dopo aver riferito all'imperatore sull'affare e attirato la sua attenzione sulle ordinazioni dei canoni, non abbia prima appreso dall'imperatore che egli ha concesso la nuova dignità per legittime ragioni.

La Novella di Alessio I è notevole sotto più riguardi. Si può supporre che al principio la promozione al rango di metropolita o di arcivescovo sia stata considerata soprattutto di competenza ecclesiastica. Del resto anche nel sec. XI troviamo ancora casi in cui il patriarca ne prende l'iniziativa, se possiamo interpretare in tal senso le magre notizie pervenuteci. Ma gli imperatori si attribuiscono presto il diritto di fare tali promozioni da parte loro e specialmente la discussione avvenuta sotto Alessio I suggella tale sviluppo. D'ora innanzi sono essi che appaiono come i donatori delle nuove dignità ecclesiastiche in tal misura che non si sa bene se il patriarca col sinodo poteva anche da parte sua fare tali promozioni. Nella Novella di Alessio I al patriarca è lasciato solo l'incarico di avvertire l'imperatore delle prescrizioni ecclesiastiche al fine di prevenire abusi. Non si parla nemmeno di un decreto sinodale che avrebbe confermato, o se si preferisce, registrato

[1] RHALLI-POTLI, t. V, p. 72/73.

per il foro ecclesiastico la decisione imperiale, come si era fatto probabilmente nel passato.

Seguiamo la storia ulteriore delle promozioni. Zonara nel suo commentario al can. 12 di Calcedonia si limita ad osservare seccamente che il canone non viene osservato; essere stati promossi anche al suo tempo alcuni vescovi al rango di metropolita mediante prostagmata imperiali (1). Balsamone, sempre favorevole a quanto può aumentare il potere imperiale nelle cose della Chiesa, difende in ogni maniera la prassi vigente al suo tempo, citando al suo favore anche il can. 17 di Calcedonia (2). La resistenza però fra i vescovi non deve esser sparita del tutto. Isacco Angelo credette necessario di pubblicare una novella che biasimava severamente i metropoliti desiderosi di sottomettere a sè i vescovi innalzati a dignità superiore dall'imperatore e quelli pure che negavano addirittura all'imperatore il diritto datogli dal Cielo di fare tali promozioni (1193) (3).

D'ora in poi il diritto dell'imperatore non sembra più essere stato seriamente messo in dubbio. Blastares accoglie ciò che Balsamone aveva detto (4). Negli atti patriarcali, come nelle novelle degli imperatori il diritto imperiale viene espressamente riconosciuto (5). Al prostagma imperiale

(1) Rhalli-Potli, t. II, p. 247.

(2) Ibid. Il can. 17 del concilio di Calcedonia non stabilisce nulla sulla promozione dei vescovati ad arcivescovati o a metropolie, ma vuole che nei luoghi dichiarati città dall'amministrazione civile venga istituito pure un vescovato. Per tale disposizione potevano farsi valere gravi ragioni: l'impero Romano era sorto come una federazione di città e il cristianesimo aveva pure messo a base della sua organizzazione la costituzione municipale dell'impero. Motivi molto diversi erano in causa allorchè gli imperatori inalzavano i vescovi a una dignità superiore, almeno nei tempi posteriori. È vero che colui che interpretava le ultime parole del canone nel senso che l'organizzazione ecclesiastica dovesse sempre seguire quella civile, aveva qualche sembianza di giustificazione per le promozioni ecclesiastiche di vescovi che seguivano le divisioni di province civili: ma tali sembrano esser state piuttosto rare.

(3) Ibid. p. 248 citato da Balsamone. Cf. Dölger, num. 1613.

(4) Litt. E, cap. 21, Rhalli-Potli, t. VI, pp. 274-276. Simeone di Salonicco invece sembra di protestare contro la pretesa degli imperatori di promuovere i vescovi a dignità maggiori o di trasferirli, P. G. t. 155, c. 433 A.

(5) Vedi le Novelle di Andronico II in favore del vescovato di Apro (1304), Zepos, t. I, 527; di Giannina (1318), Zepos, t. I, p. 541; in favore

segue, d'ordinario, il decreto sinodal che lo registrava per la Chiesa (1).

Diamo ora uno sguardo retrospettivo ai risultati acquistati fino adesso dalla nostra indagine. L'istituto dei metropoliti, come lo incontriamo dal IV secolo in poi, ebbe origine verso la fine del III secolo. Esso mirava prima di tutto al bene della provincia ecclesiastica, dando ad essa una solida organizzazione. Sopra di essa con uno sviluppo indipendente e proprio si formò un altro organismo ecclesiastico, il patriarcato; presto però, più per via di fatto ancora che per opera legislativa, si giunse a comprendere ambedue gli elementi in un ordine superiore; questo fu l'opera della seconda parte del sec. IV e del sec. V. Il sinodo di Calcedonia segna un passo importante in questo sviluppo che si conclude nella legislazione di Giustiniano. Qui i metropoliti sono il secondo grado della gerarchia ecclesiastica composta da patriarchi, metropoliti e vescovi; essi non sono più i capi di una provincia più o meno autonoma, ma gli organi per mezzo di cui il potere centrale ha cura dei vescovi, così, come per mezzo dei vescovi ha cura del clero e dei fedeli nelle diocesi.

Si comprende che in tale evoluzione l'elezione del metropolita da parte dei vescovi della stessa provincia poteva apparire come un anacronismo. Non sappiamo accuratamente quando il sinodo permanente subentrò in luogo di essi; ma era uno sviluppo naturale. Tale mutamento aumentava naturalmente l'influsso del governo centrale sulla classe più importante dei prelati bizantini. Ma la sua piena importanza si vide soltanto quando alla fine del IX secolo il diritto di partecipare al sinodo permanente fu riservato ai metropoliti ed arcivescovi. Si ebbe allora a Bisanzio una classe di vescovi che soli furono autorizzati a dirimere insieme col patriarca tutte le questioni ecclesiastiche più gravi, e dalla cui scelta dipendeva la designazione dei propri colleghi.

Si pensi un po' alla posizione somigliante sotto certi rispetti al collegio cardinalizio occidentale. Quanto sia aumen-

---

di Brysis (1324 e 1325), ibid; p. 543 e 544; cf. Miklosich e Müller, t. I, pp. 93, 96 s., 217, 229, 272. Altre promozioni vedi Gelzer, pp. 587, 594 s., 609 ss. ecc.

(1) Zepos, I, p. 528, Miklosich-Müller, t. I, p, 93, 97, 217, 229.

tato l'influsso dei metropoliti si mostra anche dal fatto che dalla metà del X secolo i protosincelli del patriarca, ossia i suoi principali consiglieri e collaboratori, vengono assunti tra i metropoliti, mentre fino a quel tempo erano stati scelti fra i sacerdoti [1]. Col crescere dell'importanza dei metropoliti. cresceva anche l'onore di appartenere al loro gruppo. Gli imperatori nell'innalzare vescovi o arcivescovi alla dignità di metropolita nei primi secoli avevano avuto di mira piuttosto fini politici. L'erezione di Patras a metropoli aveva avuto per scopo l'ellenizzazione delle popolazioni slave immigrate nel Peloponneso. Otranto era stato fatto sede di un metropolita per riaffermare il dominio bizantino nell'Italia meridionale. Ma dal secolo XI in poi la dignità di metropolita fu data spesso solo per onorare certi vescovi ben visti dall'imperatore, mentre fino a quel tempo a tale funzione aveva servito la dignità di arcivescovo autocefalo [2]. Questa intenzione appare specialmente chiara nei casi in cui la promozione veniva data solo per la vita del privilegiato. Gli imperatori peraltro non volevano vedere nella facoltà di concedere tali promozioni e dignità ecclesiastiche una concessione della Chiesa, ma se la attribuirono come un potere ricevuto immediatamente da Dio [3]. La Chiesa bizantina cedette alla volontà degli imperatori non senza protestare di tanto in tanto contro la violazione dei canoni. Difatti si prese con ciò una via che a lungo andare condusse alla disparizione della organizzazione metropolitica.

Abbiamo parlato fin qui dei rapporti dei metropoliti bizantini con il potere ecclesiastico centrale; ci volgiamo ora a

[1] Cf. la dotta indagine del Metropolita Athenagoras, Ὁ θέσμος τῶν συγκέλλων ἐν τῷ οἰκουμενικῷ πατριαρχείῳ, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ., t. IV (1927), p. 31-34.

[2] Si riscontra in questo secolo una vera smania de' titoli e delle precedenze fra i vescovi e metropoliti. Presto non basta più il titolo di *synkellos*, ma troviamo *protosynkelloi* e *proedroi ton protosynkellon* e *protoproedroi ton protosynkellon*. Altro titolo ambitissimo era quello dell'*hypertimos*. Vi sorgevano vere lotte per la precedenza; su di esse si possono leggere ad es. Cedrenus, ed. Bonn., t. II, p. 486 s. e la Novella di Costantino Duca, Zepos p. 276 ss. Cf. Metr., Athenagoras, loc. cit, p. 34 ss. La stessa osservazione vale per altro per l'amministrazione statale, cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Monaco 1940, p. 259.

[3] Cf. Alessio I, Rhalli-Potli, t. II, p. 394; Isacco Angelo, ibid. 248; Miklosich-Müller, 94/95; 96, 97, 521, 528 ecc.

considerare brevemente i loro rapporti con i vescovi e le diocesi loro sottoposte. Non esamineremo in dettaglio ogni punto, ma ci limiteremo ad uno sguardo generale per tutto ciò che è pacifico ed ammesso da tutti, rilevando soltanto l'una o l'altra questione discussa.

Dai canoni risulta chiaramente che il metropolita è il capo della provincia ecclesiastica (1). Come tale egli convoca il sinodo provinciale nel luogo che sceglie, e lo presiede (2). Gli antichi canoni dei sec. IV e V prescrivono che questo sinodo venga adunato due volte l'anno (3); ma presto apparve che tale prescrizione non poteva mettersi in pratica. Più tardi si insistette sulla convocazione annuale (4); non sappiamo però con quale fedeltà tale norma era osservata. Il patriarca Alessio I in un decreto sinodale (1028) ne rinnova ancora una volta il precetto (5). Ma cento anni dopo Zonaras dichiara che i sinodi provinciali avevano del tutto cessato e non si radunavano più mai (6). Si deve però accettare tali affermazioni generali cautamente. Un canone del cartofilace Niceforo ad es. suppone che tali sinodi vengano regolarmente celebrati ogni anno, sia per decidere cause giudiziarie, sia per eleggere nuovi vescovi (7). Del resto i vescovi dovevano anche più tardi riunirsi in sinodo per provvedere alle diocesi vacanti e per costituirsi in tribunale e lo facevano, come lo sappiamo da Balsamone ed altri (8). Cessò dunque soltanto la regolarità della celebrazione.

Fermiamoci un momento sull'elezione dei vescovi comprovinciali della stessa provincia. Le norme antiche concer-

(1) Can. 34 SS. Apost.; can. 9 Ant.

(2) Can. 19 Ant.; can. 19 Chalc.; can. 8 Trull.

(3) Can. 37 SS. Apost.; can. 5 Nic. I; can. 20 Ant.; can. 19 Chalc.

(4) Così già il can. 18 del concilio di Cartagine; le Novelle 123, c. 10 e 137, c. 4; specialmente il can. 8 Trull. e il can. 6 Nic. II.

(5) Rhalli-Potli, t. V, p. 27. Il sinodo minaccia ai contravventori la sanzione del can. 76 Carthag., il quale esclude il vescovo dalla comunione degli altri vescovi, senza proibirgli l'esercizio delle sacre funzioni, come Balsamone nota già con meraviglia, ibid., t. III, p. 498.

(6) Comment. al can. 40 Laod., Rhalli-Potli, t. III, p. 207.

(7) *Vizantijskij Vremennik*, t. II (1895), p. 176. Niceforo visse alla fine del secolo XI.

(8) Cf. Bals. al can. 13 di Cartagine e i testi citati nelle pag. 543, nota (4) e pag. 548, nota (3).

nenti l'elezione dei vescovi rimanevano in vigore anche nei tempi posteriori. Durante la vacanza della sede il metropolita deve badare a non appropriarsi qualsiasi cosa appartenente alla diocesi o al vescovo defunto (1). Egli deve convocare il sinodo per l'elezione fra tre mesi (2) Da una osservazione di Balsamone sappiamo che certi metropoliti facevano il sinodo nella capitale, invitando a questa riunione non i vescovi della provincia, ma qualche metropolita presente a Costantinopoli. Balsamone, basandosi sui canoni, non ammette questo; ma richiede che, se non tutti i vescovi possono essere presenti, almeno tre vescovi e questi della provincia, facciano l'elezione, mentre gli altri daranno il loro suffragio per lettera (3). E da notare che il metropolita stesso non prende parte all'elezione dei tre candidati che vengono scelti dai vescovi, ma dopo l'elezione sceglie colui che giudica più idoneo (4). Dopo aver esaminato il candidato il metropolita gli conferisce gli ordini (5). Tale rimane il diritto benchè qualche patriarca abbia preteso

(1) Can. 35 Trull. La Chiesa bizantina si è mostrata sempre più sospettosa e meno pronta della Chiesa occidentale a concedere ai metropoliti alcuna ingerenza negli affari della Chiesa comprovinciale vacante. Soltanto nel caso che non vi siano chierici nella diocesi stessa che possano occuparsi dei beni di essa, ne viene affidata la cura al metropolita. Egli deve però renderne conto al nuovo vescovo.

(2) Can. 25 Chalcedon. Balsamone fa qui ancora notare che l'economo incaricato dell'amministrazione dei beni della chiesa vacante, deve rendere conto non al metropolita, ma al nuovo vescovo, Rhalli-Potli, t. II, p. 275. — La disposizione della Novella 123, c. 1, § 2 che stabiliva un termine di sei mesi, non essendo stata ricevuta nei Basilici, fu dichiarata abrogata, cf. Balsamone al Nomocanone, tit. I, c. 9, Rhalli-Potli t. I, p. 50.

(3) Comment. al can. 13 di Cartagine, Rhalli-Potli, t. III, p. 327.

(4) Bals. ad can. 19 Ant. e ad can 13 Carth., Rhalli-Potli, t. III, 161 s., 328; Blastares, *Syntagma alph.*, litt. X, c. 1, Rhalli e Potli, t. VI, p. 496; Symeon Thessalon., *De sacris ordinationibus*, cap. 189-194, *P. G.*. t. 155, coll. 400-404. Del resto lo stesso principio si applica quando il metropolita viene eletto dal sinodo permanente in assenza del patriarca, cf. Balsamone *Melete sul cartofitace*, Rhalli-Potli, t. IV, p. 536. Interessante e significativo per il diritto ecclesiastico bizantino è il fatto che anche nell'elezione del patriarca si propongono tre candidati, cf. Mansi, XVI, a. 416; *De cerem. aulae byz.*, ed. Bonn, p. 564; Pseudo-Codinus, ed. Bonn. p. 101; Symeon Thess., l. c., cap. 225; vedi I. I. Sokolov citato sopra pag. 527, n. (6).

(5) Can. 2 Nic. II; can. 4 Nic. I (vedi i commentatori. Rhalli-Potli, t. II, p. 122 ss.): can. 1 SS. Apost. (vedi Balsamone, Rhalli-Potli, t. II, p. 3); Nov 137, c. 4.

di poter dare la consacrazione per sè o per altri, in forza della sua autorità suprema ([1]).

Il metropolita è capo di tutta la provincia e come tale deve esser commemorato nella Liturgia da tutti, i vescovi ([2]). Egli può esigere sottomissione ed ubbidienza da parte di essi in tutte le questioni che riguardano il bene comune della provincia ([3]), come egli stesso in tali questioni deve consultare i suoi vescovi comprovinciali ([4]). I vescovi devono ricorrere a lui per certi permessi, ad es. di recarsi alla corte imperiale o a Costantinopoli ([5]). Egli ha il diritto di sorveglianza sui vescovi e le diocesi: se vede che si sono introdotti abusi, può e deve intervenire con i suoi ordini e anche con pene ([6]).

Autori recenti affermano che il metropolita abbia avuto anche il diritto di visitare le diocesi della sua provincia ([7]). È

([1]) Cf. ad es. Nicola I, ep. 116, *P. G.* t. CXI, cc. 332-333; GRUMEL, nn. 744 e 745.

([2]) Can. 16, syn. 1ae et 2ae.

([3]) Can. 34 SS. Apost., can. 9 Ant. D'altra parte il metropolita non deve abusare della sua autorità. I concili riferiscono certi disordini a questo riguardo. Così il can. 6 Nic. II proibisce ai metropoliti di esigere dai vescovi convenuti per il sinodo giumenti o altra cosa. Nel can. 24 dell'VIII concilio ecumenico si parla di presidi delle province che occupati con le loro faccende secolari provvedono alla celebrazione delle funzioni liturgiche nella loro propria diocesi per mezzo dei vescovi comprovinciali i quali a turno devono prestare la loro opera, J. B. PITRA, *Iur. Graec. hist. et mon.*, t. II, p. XLIV.

([4]) Can. 9 Ant., can. 34 SS. Apost.: Zonaras nel suo commentario propone come questioni da discutere necessariamente con i vescovi provinciali: le questioni dommatiche, le ordinazioni riguardanti difetti comuni, le nomine dei vescovi ecc. RHALLI-POTLI, t. II, p. 45.

([5]) Can. 11 Ant.; can. 9 Sard.; can. 106 Carthagin. Alessio Studita, RHALLI-POTLI, t. V, p. 28. Balsamone nel suo commentario insiste che il vescovo abbia il permesso non solo del metropolita, ma del sinodo. Contro il parere di un partito più severo, opina che il vescovo giunto col permesso del patriarca o dietro convocazione dell'imperatore alla capitale, può trattare durante il suo soggiorno quanto vuole coll'imperatore senza aver bisogno di nuovi permessi del patriarca. Se l'imperatore chiama un vescovo, questi non ha bisogno del permesso del sinodo. RHALLI-POTLI, t. III, pp. 145, 255, 557.

([6]) Cf. Photii epist. lib. I, ep. 21, *P. G.*, t. 102, c. 788, GRUMEL, n. 542; Nicolai I ep. 113, *P. G.*, t 111, c. 329, GRUMEL, n. 706; ep. 43, ibid. c. 232, GRUMEL, n. 734; ep. 109, ibid., c. 325-328, GRUMEL, n. 740. Decreto sinodale di Alessio Studita (1028), RHALLI-POTLI, t. V, p. 28.

([7]) J. ZHISHMAN, *Die Synoden und die Episkopal-Aemter*, Vienna, 1867, p. 85; MILASCH, *Kirchenrecht*, p. 324; K. RHALLES, Περὶ τῶν ἐπισκοπικῶν περιοδειῶν κατὰ τὸ δικ. τ. ὀρθ. ἀνατ. ἐκκλ., Βυζαντίς t. I (1909) p. 383 s.

però molto significativo che l'unico canone citato per comprovare tale asserzione, è il can. 52 di Cartagine, canone quindi proveniente da un concilio non bizantino. I tre commentatori bizantini si limitano, nella loro spiegazione di questo canone, ad esporre le condizioni dell'Africa al tempo della promulgazione del canone, senza fare alcuna applicazione alla Chiesa bizantina (1). Senonchè si parla della visita delle diocesi anche in un altro canone, non citato però nè dagli autori antichi bizantini, nè dai recenti e si capisce bene il perchè: si tratta del can. 19 del concilio del 869, quello che depose Fozio (2). In questo canone vien vietato ai metropoliti di andare nelle diocesi delle loro province sotto pretesto di visita e di vivervi alle spese della diocesi. Il testo dunque non afferma direttamente l'esistenza dell'uso della visita, ma lo fa in qualche maniera supporre. Altri indizi però non mi sono noti. E le recise affermazioni con cui i commentatori posteriori escludono il diritto del metropolita di esercitare qualsiasi attività vescovile nel territorio del vescovo suo inferiore, senza eccezione, sembrano escludere almeno per questi tempi la visita del metropolita.

Questo divieto fatto al metropolita di esercitare funzioni vescovili o di arrogarsi altri diritti riconosciuti dai canoni al vescovo del luogo, nei territori a lui soltanto mediatamente sottoposti, è uno degli aspetti più chiari e fermi del diritto posteriore. Non è noto se lo stesso abbia valso nei secoli anteriori. I commentatori, specialmente Balsamone, dànno pure un elenco degli atti proibiti al metropolita. Egli non può fare sacre funzioni (3), celebrare la messa (4), predi-

(1) Rhalli-Potli, t. III, p. 431 s.

(2) Pitra, t. II, p. XLII.

(3) Bals. al can. 35 SS. Apost., Rhalli-Potli, t. II, p. 48; Blastares, Litt. X, c. 16, ibid. t. VI, p. 505.

(4) Demetrio Chomaziano, Resp. 7 ad Cabasilam, ed. Pitra, cc. 635 s. Questa risposta si trova anche sotto il nome di Giovanni vescovo di Citro il quale sembra aver pubblicato un certo numero di queste risposte sotto il proprio nome, cf. L. Petit, *Jean de Citros*, Dict. théol. cath. t. VIII, c. 755. La risposta di cui ci occupiamo è stata pubblicata due o tre volte dal Gedeon. La prima volta nella Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XXXVI (1916) dove alla fine si ha una aggiunta in senso contrario alla risposta originale. Il Glossatore dichiara che il metropolita della provincia non ha bisogno del permesso del vescovo poichè i canoni affidano tutto il territorio della provincia a lui. Un

care ([1]), ordinare chierici ([2]) o igumeni ([3]) senza il permesso del vescovo del luogo. Non deve pretendere di rivedere gli atti canonici dei vescovi ([4]) nè arrogarsi diritti sui monasteri delle diocesi ([5]). Finalmente non può dare la facoltà di confessare a un sacerdote non ascritto al suo clero ([6]). Nel ce-

altro metropolita invece deve avere il permesso del vescovo del luogo e commemorare il suo nome. La seconda recensione è stata pubblicata nella Νέα Βιβλιοθήκη, Costantinopoli 1903, p. 123 s. Qui viene confermata la risposta originale ma aggiunto che essa vale se la sede vescovile è occupata; durante la vacanza di essa, il metropolita ha il diritto di celebrare anche con l'erezione del *synthronos*, essendo vero vescovo di tutta la provincia e delle diocesi di essa. Un altro metropolita invece non potrebbe celebrare durante la vacanza; vivente il vescovo, lo potrebbe col suo permesso e facendone la commemorazione.

Secondo una decisione sinodale era ancora permesso non solo al metropolita ma a tutti i vescovi di celebrare senza il permesso del vescovo del luogo se questo era loro permesso da un decreto imperiale. Tale norma riguardava i vescovi che accompagnavano l'imperatore nei suoi trasferimenti. Cf. la nota (1), ZEPOS, t. I, p. 276.

Per comprender meglio la severità del diritto bizantino al riguardo si deve tener presente che, presso i bizantini, la « messa bassa » e privata era sconosciuta, e che ogni liturgia, specialmente la pontificale, aveva un carattere pubblico e solenne.

([1]) Bals. al can. 14 SS. Apost., RHALLI-POTLI, t. II, p. 19. Egli racconta la condanna di un metropolita che aveva predicato nelle diocesi a sè sottoposte, richiamandosi alla sua autorità metropolitana. Permette ai vescovi anche fuori della loro diocesi di σημειώσασθαι se un decreto imperiale lo permette ad essi. BEVERIDGE, *Synodicon*, t. I, p. 9, 24, traduce: « dare characterem » (ciò che è passato nelle edizioni latine posteriori come nella P. G.). Ma non si può trattare di conferire gli ordini — e che altro senso B. voleva dare all'espressione sua? — perchè nella risposta il *semeiosasthai* viene considerato come un atto che non è *leitourgema vescovile*, sacra funzione propria del vescovo e in un'altra risposta di Balsamone (ibid. p. 48) viene annoverata alle azioni che si fanno fuori del santuario. Tenuto conto anche del significato della parola σημείωμα ci sembra che si tratti nell'indicato passo dell'atto di « emanare un semeioma » o in genere di decretare qualche cosa. Vedo posteriormente che tale significato è dato alla parola anche nella versione russa dei canoni. *Pravila svjatykh Apostolov*, Moskva 1901, 3ª ed., p. 24, 66.

([2]) Can. 35 Ant. col commentario di Balsamone, RHALLI-POTLI, t. II, p. 48.

([3]) Bals. al can. 10 di Antiochia, ibid. t. III, p. 143.

([4]) Vedi Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. 3 (1882/1883) p. 33?, doc. 2.

([5]) Vedi il decreto sinodale del patr. Germano II (1335) contro il metropolita Giovanni Apokaukos, RHALLI-POTLI. t. V, p. 106 ss.

([6]) Risposta 9 di Demetrio Chomaziano al Cabasila, ed. PITRA, cc. 637-638.

lebrare la divina liturgia non è però tenuto a commemorare il vescovo del territorio, come gli altri vescovi e chierici, ma il patriarca, non potendosi comprendere che il superiore commemori l'inferiore ([1]).

Quel che abbiamo detto, ammette però qualche eccezione. Merita di essere rilevato il fatto che Giustiniano concede al metropolita il diritto di sostituirsi al vescovo della diocesi in certi casi quando questi è negligente, ossia un diritto di devoluzione, come si dirà più tardi in Occidente dove questo istituto avrà grande sviluppo ([2]). Così, nella Novella 131, c. XI, § 4 viene stabilito che il metropolita può esigere e procurare l'esecuzione dei testamenti e dei legati fatti in favore di cause pie, se il vescovo trascura di sollecitarne l'esecuzione da parte di chi vi è obbligato. Importanza ancora maggiore aveva la disposizione della Nov. 123 c. 1, § 2, riguardante il caso in cui il clero e i maggiorenti di una città per sei mesi non avessero presentato nessun candidato per la sede vescovile vacante: essa concede a colui cui spetta la consacrazione, il diritto di scegliere da sè il nuovo vescovo secondo il dettame della sua coscienza.

Si è ancora nell'oscurità sulle origini di questo diritto. Esso ebbe un'applicazione notevole anche nel can. 11 di Nicea II il quale prescrive che venga nominato l'economo dal patriarca, se il metropolita, o dal metropolita, se il vescovo avesse trascurato di nominarlo secondo la prescrizione del can. 26 di Calcedonia. La stessa norma venne ripetuta dal patriarca Alessio I (1028) ([3]). Ma se si deve credere a Zonara la disposizione sarebbe rimasta lettera morta, o messa in esecuzione da alcuni soltanto, come aggiunge per non condannare tutti; ciò che non sarebbe giusto ([4]).

Il diritto di devoluzione ha dato luogo a discussioni fra i

([1]) Vedi la risposta 7 di Demetrio Chomatiano, citata pag. 544, n. ([1]).

([2]) Godehard EBERS, *Das Devolutionsrecht, vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht*, Stoccarda 1906. Egli non trova vestigi del dir. di devoluzione nel diritto Romano, ma ne trova tracce nel can. 6 Sard. Sembra che vede l'origine nel diritto del metropolita di decidere elezioni discordanti p. 8,15.

([3]) RHALLI-POTLI, t. V, p. 25 s. Sembra che in quel tempo le metropolie erano tenute responsabili da parte dello Stato, dell'entrata dei tributi delle diocesi della provincia.

([4]) RHALLI-POTLI, t. II, p. 591.

canonisti romeni recenti. Si è domandato se tale diritto, nella Chiesa orientale, sia limitato ai casi esplicitamente indicati, o se ammetta una applicazione più ampia e possa esser considerato come un principio generale del diritto ecclesiastico (1). Non è nostro compito esaminare se, secondo i principî ora vigenti nella Chiesa romena non unita, si possa in forza di una analogia, estendere il diritto di devoluzione a casi non direttamente contemplati nelle fonti. Siamo invece certi che tale estensione non è ammessa nel diritto bizantino. Nelle fonti canoniche non si trova un indizio che favorisca tale estensione. È invece significativo il caso del patriarca Michele Anchialo, degno di essere ricordato anche perchè a causa sua Balsamone ricevette l'incarico della revisione del Nomocanone di XIV titoli (2); ciò che fu per lui l'occasione di scrivere il suo prezioso commentario. Il metropolita Leone di Amasia per negligenza, nonostante tre monizioni, per un anno non aveva eletto un vescovo per la diocesi di Amisos. Il patriarca, valendosi della Nov. 123, c. 1 § 2 sopra citata, volle nominarlo egli stesso, ma fu sconfessato dall'imperatore, dal sinodo e dai canonisti perchè l'inciso della Novella benchè citato nel Nomocanone, non era stato assunto nei Basilici. Se in tal caso il diritto di devoluzione non fu ammesso, benchè si

(1) Già lo ZHISHMAN, *Die Synoden*, p. 181, aveva patrocinato l'estensione del principio di devoluzione a tutti gli uffici ecclesiastici, basandosi sull'*entalma* che si soleva dare ai metropoliti ed arcivescovi (RHALLI-POTLI, t. V, p. 546) e sul decreto mo' citato di Alessio I (ibid., p. 26). Ma il secondo documento riguarda soltanto il caso non contestato della nomina degli economi e, pur giustificandola con considerazioni generali, non estende il diritto di nomina del metropolita ad altre cariche. Il primo documento sembra essere di tempo postbizantino e, ad ogni modo, il luogo citato dallo Z. si riferisce non agli ufficiali del vescovo comprovinciale, ma a quelli del metropolita stesso.

Anche il MILASCH, p. 324 riconosce al metropolita il diritto di nominare in genere in caso di negligenza del vescovo gli ufficiali ecclesiastici della diocesi; le fonti indicate si riducono di nuovo al can. 11 di Nicea II e al decreto sinodale del patr. Alessio I.

Più cauto è il canonista romeno C. DRON, *Canoanele*, Bucarest 1932 ss., t. I, p. 125; t. II, p. 37. 413 s. Il difensore più ardente dell'estensione del diritto di devoluzione nei tempi più recenti si è fatto il prof. di diritto canonico V. STAN nella sua indagine: *Dreptul de devolutiune al Patriarhului si al Mitropolitului*, Cernauti 1937. Ma non si tratta qui di considerazioni di opportunità attuale, ma di ricerca storica.

(2) Vedi l'Introduzione al Nomocanone di XIV tit., RHALLI-POTLI, t. I, p. 31 s., e lo scolio al tit. I, c. 9, p. 49.

avesse una precisa norma di Giustiniano, ricevuta nelle fonti del diritto ecclesiastico, si può facilmente dedurre come i bizantini avranno giudicato in altri casi.

Durante i secoli bizantini dunque il diritto di devoluzione era limitato ai casi espressamente indicati nel diritto. E' vero che negli ultimi tempi dell'impero, quando l'organizzazione della Chiesa era gravemente disturbata dagli avvenimenti politici e bellici, i decreti patriarcali riconoscono al metropolita il diritto di esercitare tutte le funzioni vescovili nelle diocesi private dei loro pastori (1). Ma tale autorità viene concessa al metropolita non in forza di un principio di devoluzione, la quale suppone una negligenza nell'inferiore, ma perchè al metropolita compete una vera autorità spirituale su tutta la provincia, legata e limitata nel suo esercizio quando le sedi vescovili sono occupate, ma libera di esercitarsi nel caso dell'assenza del vescovo. Tale caso è piuttosto da ravvicinare a quello della diocesi vacante; in tal caso il metropolita può esercitare funzioni nelle diocesi a sè sottomesse, che in altro tempo gli sono vietate (2).

Per quanto riguarda il diritto processuale e specialmente la designazione del foro, le prescrizioni degli antichi canoni sono rimaste intatte. Le cause criminali e civili intentate al vescovo vanno al tribunale del metropolita come anche le cause intentate dal vescovo a chierici. Il tribunale del metropolita giudica in seconda istanza le cause trattate in prima istanza davanti al vescovo (3). Se si tratta di cause criminali o di cause civili, ma comportanti una nota infamante, come cause basate su un furto, su una calunnia ecc. il tribunale deve essere costituito, oltre il metropolita, da 12 vescovi (4). Così Balsamone il quale cerca di conciliare i canoni antichi orientali richiedenti

(1) Vedi la «lettera sigillata» data dal patriarca Filoteo al metropolita di Larissa (1371), MIKLOSICH-MÜLLER, t. I, p. 587 s.

(2) Vedi sopra p. 544, n. (4).

(3) Can. 9 Calcedon., e il commentario di Balsamone, RHALLI-POTLI, t. II, p. 238 ss.; can. 14 Ant., Balsamone ibid. p. 152; can. 15 Cartag. e il commentario di Zonara e di Bals., ibid., p. 330 ss.; Bals. al can. 126 di Cartagine, ibid., p. 589; cf. *Byzantis*, t. I (1909) p. 23: il metr. Giovanni Apokaukos sostiene il suo diritto di esaminare sinodalmente la sentenza disciplinare data dal vescovo di Arte; MIKLOSICH-MÜLLER, t. II, p. 175.

(4) Can. 12 di Cartagine; vedi il comment. di Balsamone, RHALLI-POTLI, t. III, p. 323 s.

almeno tre vescovi con quelli del concilio di Cartagine (1). Vi erano però discussioni su questo punto.

Il metropolita può assolvere dalla pena imposta dal vescovo, ma durante la vita di questi solo dopo aver trattato la causa processualmente in un sinodo (2). Zonara permette che, dopo la morte del vescovo il successore assolvi anche senza investigazione sinodale (3). Balsamone invece dopo la morte richiede questa sempre, anche se l'assoluzione vien data dal successore o dal superiore ecclesiastico, cioè dal metropolita o dal patriarca (4).

Era pure pacifico che il metropolita aveva un potere coercitivo e punitivo con riguardo al vescovo. Certi canoni prevedono esplicitamente che egli può scomunicare il vescovo suo inferiore, ad es. se questi riceve nel suo clero un chierico di altra diocesi, se non vuol arrendersi alla decisione dell'arbitro, se ricusa di commemorare il metropolita o in genere se è disubbidiente (5). Il metropolita per giuste ragioni può sempre imporgli pene minori (epitimie) (6).

Abbiamo cercato di dare un prospetto del diritto metropolitico a Bisanzio e delle questioni di maggior interesse con esso connesse. Non intendiamo di proseguire l'indagine fino ai tempi recenti. Ricordiamo solo che l'organizzazione metropolitica anche dopo la caduta dell'impero ha perseverato per molti secoli, invece oggidì nelle Chiese greche è sparita. Le lontane ragioni sono da ricercare in questa tendenza di elevare vescovati e arcivescovati a metropolie che abbiamo trovato negli imperatori bizantini. Se la *diatyposis* di Leone VI conosce 51 metropoliti ed altrettanti arcivescovi autocefali (7),

(1) B. cita in favore di sua sentenza anche una decisione del patriarca Luca Chrysoberges. Vedi anche la lettera di Michele Cerullario al metropolita di Tranupoli, *Byz. Ztschr.* t. XLI (1941) p. 451, la quale prescrive al metropolita di radunare dieci vescovi per il processo (criminale) e riserva la sentenza finale al patriarca.

(2) Vedi sopra p. 548, n. (3), la lettera di Giovanni Apokaukos.

(3) Commentario al can. 32 SS. Apost., RHALLI-POTLI, t. II, p. 43.

(4) Ibid.

(5) Balsamone al can. 18 Trull., RHALLI-POTLI, t. II, p. 345; al can. 122 di Cartagine, ibid., III, p. 585; can. 15 synodi 1ae et 2ae.

(6) Vedi il decreto sinodale di Alessio I, RHALLI-POTLI, t. V, p. 28.

(7) Cf. H. GELZER, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*, München 1900, p. 550 ss., 560.

l'*ekthesis* di Andronico II pubblicata dal Gelzer annovera 112 sedi fra i metropoliti, mentre l'elenco un po' posteriore degli autocefali porta 25 nomi (1). Nella seconda metà del sec. XV rimasero ancora 72 metropoliti, ma soltanto 8 arcivescovi (2). Nel secolo scorso i due ultimi arcivescovi di Karpathos e Lititsa furono fatti metropoliti (3). Ma alla fine dello stesso secolo pochi erano i metropoliti che avevano sotto di sè vescovi (4); oggidì anche questi pochi sono scomparsi eccetto nell'isola di Creta. Il titolo di metropolita è diventato generale e comune a tutti i vescovi. Diverso è l'uso del titolo di metropolita nella Chiesa romena e nelle Chiese slave. Ma anche qui il diritto metropolitico oggi è un ricordo storico piuttosto che norma vigente.

Roma.

EMILIO HERMAN S. I.

(1) Ibid., p. 600, 612.

(2) Ibid., p. 628 ss.; sulla data della Notitia vedi p. 614.

(3) Ibid., p. 616.

(4) Nella Turchia europea dei 40 metropoliti soltanto quelli di Eraclea con tre, e quello di Salonicco con 5 vescovi nella loro provincia conservavano l'antico ordine. M. THÉARVIC, *Le patriarcat œcuménique en Turquie d'Europe*, Echos d'Orient, t. II (1898-1899), p. 165. In Grecia tutti i vescovi portano il titolo di metropolita dal 1922.

Un paradoxe théologique:

La forme de la consécration épiscopale selon le Métropolite d'Ancyre Macaire

(début du XV^{e} siècle)

Macaire d'Ancyre, titulaire de la métropole galate de 1397 à 1405, n'est pas seulement l'auteur (1) d'un copieux traité antilatin édité (2) jadis par Dosithée de Jérusalem. Il nous est parvenu de lui une œuvre encore plus considérable sous la forme de dossiers ou dissertations canoniques (3) rédigées pour soutenir un long procès (4) de plus de dix années qu'il intenta au patriarche Mathieu I^{er}, coupable de s'être opposé à son élévation, par Calliste II (été 1397) à la dignité épiscopale.

Le but du polémiste n'était rien moins que de renverser son adversaire du trône œcuménique. Il invoquait pour cela une raison décisive: Mathieu I^{er}, en montant sur le siège de Constantinople, s'était rendu coupable du délit de trisépiscopat; d'abord élu pour Chalcédoine, il avait été consacré pour Cyzique et s'était, malgré le vote contraire du synode, laissé transférer à Byzance par décret impérial. C'est pour

(1) Indication des notices anciennes consacrées au personnage dans U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age. Bio-bibliographie*. Paris 1907, col. 2935. Mgr. Petit, utilisant une pièce canonique, a renouvelé sa notice (cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1927, 1441-1443). Mais la découverte récente d'un important ouvrage de l'auteur nous a permis d'y ajouter beaucoup. Voici ci-dessous, n. 4.

(2) Dosithée de Jérusalem, Τόμος Καταλλαγῆς, 1692, 1-205 (plus cinq feuillets de table non paginés au début).

(3) Conservés dans le *parisin. gr.* 1379 qui en est tout rempli.

(4) Nous en traitons longuement dans un prochain ouvrage: *Un grand procès canonique à Byzance au début du XV^{e} siècle. Le trisépiscopat du patriarche Mathieu I^{er}* (1397-1410). Bucarest 1947.

établir la réalité du grief imputé — la possession de trois évêchés successifs — [1] que Macaire vint à forger une curieuse théorie touchant la forme de la consécration épiscopale. Elle n'appartient, ce semble, qu'à lui et ne paraît pas avoir fait d'adeptes.

***

Macaire d'Ancyre connaît deux actes essentiels dans toute création épiscopale, la ψῆφος, qui est le vote proprement dit, et la χειροθεσία ou imposition des mains avec formule de l'épiclèse. De ces deux actes le premier est donné comme seul décisif. Il s'identifie avec la χειροτονία et fait à lui seul l'évêque: Χειροτονία ἡ ψῆφος ὥρισται [2] et ailleurs [3]: Ψῆφος ἡ πᾶσαν ἀρχιεϱατικὴν τελετὴν ἔχουσα.... πλὴν μόνης τῆς χειροθεσίας..., μηδὲ δεηθεῖσα τὸ πρῶτον τῆς χειροθεσίας πρὸς τὸ ἱερᾶσθαι, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἔχουσα μεθ' ἑαυτῆς. Evidemment la ψῆφος n'est pas tout à elle seule; elle laisse même l'ordinand dans un état imparfait; elle l'emporte toutefois en excellence sur la χειροθεσία, qui, sans son appoint, ne serait rien. Ainsi du composé humain; le corps n'est rien, si l'âme ne l'anime. Mais de même qu'après la mort l'âme sauvegarde le principe de la personnalité humaine, ainsi la ψῆφος sans la χειροθεσία constitue l'évêque-élu ou *hypopsiphios* dans la plénitude du sacerdoce. L'imposition des mains ne lui est pas rigoureusement nécessaire, car elle ne lui apporte que l'achèvement d'un état déjà parfait. Au contraire, là où l'élection n'a pas précédé ou s'est faite contrairement aux canons, vaine est celle-ci; l'ordonné n'est rien et doit être déposé [4].

(1) L'hypothèse émise par M. LASCARIS (*Mélanges Charles Diehl*, I. Paris 1930, 173) qu'un trisévêque pût administrer simultanément trois évêchés prête à malentendu. Si les sièges en question comptent un résidentiel et deux bénéfices, rien de plus régulier et de plus fréquent, surtout au XIVe-XVe siècles; s'il s'agissait de trois sièges résidentiels, ce serait une impossibilité canonique, vu qu'on ne peut concevoir — situation également légitime — que trois titres anciens ne forment qu'un seul siège. Le délit de trisépiscopat classique consiste à avoir occupé successivement à titre d'évêque résidentiel trois sièges déterminés et effectifs.

(2) Cod. *Paris. gr.* 1379 f. 129 r.

(3) *Ibid.*, 45 r.

(4) *Ibid.*, 44 r, 44 v.

A l'origine, d'ailleurs, la χειροθεσία ne se pratiquait pas et cette absence en dénonce le caractère adventice. Le Sauveur a seulement choisi et appelé ses Apôtres ; ceux-ci ont agi de même en désignant leurs successeurs immédiats, les constituant évêques sans rite particulier. Ici notre canoniste, travaillé par ses souvenirs de voyage en Occident [1] ne craint pas d'apporter une preuve empruntée à ce qu'il croit être la pratique latine: *Puisque*, dit-il, *nous acceptons les ordinations et les baptêmes des latins* [2], *il ne sera pas hors de propos de leur emprunter la preuve que l'élection constitue le tout de l'évêque, preuve que nous tirons de ce qui se passe dans le cas de l'évêque de Rome, lui le premier des orthodoxes, des évêques et des patriarches. En effet celui-ci est créé évêque et pape par simple élection et sans imposition des mains, en souvenir de l'ordination sans imposition des mains des Apôtres et des premiers pasteurs hiérarques* ». Il serait curieux de s'avoir si l'auteur, en rédigeant ces lignes, avait dans l'esprit un exemple concret, ou plutôt s'il n'a pas été victime de son ignorance. Certes l'Occident connut, jusqu'à la veille de la Révolution, des évêques résidentiels qui avaient tout juste la tonsure. La suprême dignité pontificale comporte de soi le sacre et si celui-ci ne se confère pas après le conclave, c'est que l'élu, cardinal ou non, l'a déjà reçu. L'exemple de saint Pierre Cé-

(1) Macaire accompagna, en effet, Manuel II Paléologue partout dans son voyage d'Occident. Il a marqué les étapes de l'aller dans son traité antilatin : Padoue, Vérone, Pavie, Milan, Oravalle (faubourg de Gênes où la troupe dut s'embarquer, contrairement à ce que l'on pense, pour la Provence), Paris, Boulogne et Calais, en chemin pour Londres. Et le narrateur ajoute : Ταῦτα γοῦν συμπεριλαβόντες ἃ καὶ ἡμεῖς οἰκείοις ὀφθαλμοῖς ἐθεασάμεθα. Cf. Dosithée de Jérusalem, *op. cit.*, 175.

(2) Cod. Paris. gr. 1379 fol. 47 r, 128 v, 129 r : Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὰς χειροτονίας καὶ τὰς βαπτίσεις τῶν Λατίνων ἀποδεχόμεθα, οὐκ ἀπάδον ὡς ἐν βραχεῖ κἀκεῖθεν τὰς συστάσεις ποιῆσαι, ὅτι γε τὸ πᾶν σχεδὸν τοῦ ἐπισκόπου αἱ ψῆφοι τυγχάνουσιν, ἤτοι ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Ῥώμης τελουμένων, [fol. 129 r] τὸν πρῶτον ὀρθόδοξον ὄντα πάντων ἐπισκόπων. Οὗτος γὰρ τῇ ψήφῳ καὶ μόνον, οὐ μὴν καὶ χειροθεσίᾳ ἐπίσκοπός τε καὶ πάπας καθίσταται, εἰς ἀνάμνησιν, οἶμαι, τῆς πρὸς τοῦ πρώτου ἀρχιερέως Χριστοῦ ἀχειροθετήτου, χειροτονίας τῶν ιβ' Ἀποστόλων καὶ πρώτων ἱεράρχων καὶ ἐπισκόπων. Il n'est pas impossible que Macaire d'Ancyre ait vu le pape, si du moins Manuel II se rendit effectivement à Rome. Cf. *Echos d'Orient*, XXXI, 1932, 376 en note. Voir aussi O. HALECKI, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, dans les *Collectanea theologica*, XVIII, 1937, 514.

lestin eût suffi, s'il l'eût connu, pour prouver à Macaire que tout se passait, à l'occasion, comme à Constantinople, quand l'élu à la suprême charge de l'Eglise n'était que simple prêtre. Mais ce n'était là qu'une forme de *confirmatur*. L'antiquité chrétienne lui fournit un argument à nouveau décisif: la désignation par les Apôtres des sept diacres chargés de pourvoir au temporel de la primitive Eglise se fit sans imposition des mains; ils reçurent non l'ordination mais un charisme (1).

La ψῆφος et la χειροθεσία sont donc séparables. Celle-ci a été introduite plus récemment. Elle cède, de ce fait, en excellence à la précédente et pourrait à la rigueur être omise sans que l'autre perdît de son efficacité. Il s'ensuit qu'après le quadruple rite composant la ψῆφος, le prêtre hiéromoine cesse d'être tel et prend *ipso facto* rang dans le collège épiscopal.

Macaire accumule, en faveur de sa thèse, maintes preuves empruntées à la liturgie, à l'usage canonique et à la tradition ecclésiastique. Elles sont trop nombreuses et de valeur trop inégale pour être même énoncées ici. Nous ne retiendrons que les plus intéressantes ou les plus paradoxales.

Ainsi l'on nous apprend que, tout comme saint Paul-hors-les-Murs garde les portraits des papes disposés en série chronologique, l'église des Manganes (2) offrait aux visiteurs,

(1) La mémoire de Macaire l'a ici mal servi, car les Actes des Apôtres, parlant de l'élection des sept diacres, disent très expressément que les douze, après avoir prié, leur imposèrent les mains. (Cf. Luc, *Actes des Apôtres* VI, 7).

(2) Cf. *cod. paris. gr.* 1379, fol. 29 r. L'information y relative sera commentée ailleurs. Signalons seulement ici que l'Anonyme russe qui visita Constantinople peu après l'époque de Macaire, entre 1424 et 1453, parle également de la série patriarcale, mais en termes qui en font une composition prophétique de Léon le Sage. « *En sortant de l'église on voit, à droite dans le narthex, deux images peintes par Léon le Sage; l'une représente les patriarches et l'autre les empereurs qui règneront après lui jusqu'à la fin de Constantinople; les empereurs sont au nombre de quatre-vingts et les patriarches de cent; le dernier empereur sera fils de Kalojean... et le dernier patriarche sera Jonas* » (De Kitrovo *Itinéraires russes en Orient,* Genève 1889. 230). Au lieu d'*images*, il faut évidemment lire « *série d'images* ». En outre, la présence d'un patriarche éphémère comme Néophyte, qui ne fut même pas ordonné, montre le caractère historique de cette galerie, que l'on devait tenir à jour. Le pieux pèlerin fut, là une fois de plus, la victime de ses hôtes grecs.

présentée de même, la théorie des patriarches de Constantinople. Or l'on y remarquait un pontife du nom de Néophyte accompagné de l'épithète ὑποψήφιος, celui-là à coup sûr qui, en 1154 (1), ne fit que passer sur le trône œcuménique et en fut dépossédé pour une ancienne irrégularité sans avoir été ordonné. Macaire en conclut que si son élection, et elle seule, n'avait pas suffi à en faire un vrai patriarche, sa présence dans la série patriarcale ne s'expliquerait pas (2). Il n'est d'ailleurs, ajoute-t-il, que de se remémorer ce qui se passe pour le patriarche élu ; il en porte le nom avant d'être promu par l'empereur ; il préside le collège des évêques, qui lui baisent les mains. Suit l'acclamation à l'archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique. En cette qualité, il bénit alors le Sénat, les archontes et le peuple entier. Il se rend en ce moment avec les évêques et tout le clergé au patriarcat et s'entend dire de la part de l'Eglise : *Seigneur, gardez notre despote et Evêque! Nombreuses années à notre despote!* Il les bénit et chacun fait, dès lors, mémoire de lui. Quand est venu le moment de l'ordonner, il commence par bénir tous ceux qui vont prendre part à la cérémonie, s'assied sur le trône patriarcal, à l'intérieur du sanctuaire, et endosse les parements pontificaux à l'exception de l'homophorion. Suit l'ordination comme pour tous les évêques. Cette page (3) de rituel n'a de sens, observe notre canoniste, que si le nouvel élu est pleinement patriarche avant son ordination. Il ne peut, en effet, bénir l'empereur et des évêques avec

(1) Voir la courte notice du P. Grumel dans *Etudes Byzantines*, I, Paris 1943, 225, 256.

(2) Macaire confond patriarcat et épiscopat. Le premier est une charge et une dignité ; le second est essentiellement un ordre. Formellement, une fois faite l'investiture impériale, l'élu du synode avait déjà l'un sans détenir encore l'autre. De ce fait, l'argument, comme tant d'autres, porte a faux. Sur le rituel de l'investiture au début du XVe siècle et sa signification, voir mon étude (*Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin au début du XVe siècle*), à paraître dans la « Revue Historique du sud-est européen ». Bucarest, 1947. Le polémiste aurait pu arguer d'un autre exemple, à supposer qu'il figurât aux Manganes, celui d'un patriarche Luc nommé par Andronic II à une date incertaine après 1315, s'il faut, du moins, croire le témoignage, au reste exprès, de Nicolas Cabasilas. Cf. R. Guilland. *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas* dans la *Byz. Zeitsch.* XXXIX, 1930, 101.

(3) Cf. *cod paris. gr.* 1379, fol. 126 r et 46 r, 47 r.

quelque efficacité sans posséder la grâce spéciale que le Saint Esprit départit aux évêques. La meilleure preuve qu'il l'a c'est que, quand il se fait une consécration de métropolite, les simples *hypopsiphici* sont admis à le bénir au même titre que les autres prélats. Au reste, le consécrateur n'appelle-t-il pas avant l'action l'élu son coévêque !

Autre preuve (1) tirée du rituel. Dans la formule d'ordination (2) du diacre et du prêtre l'évêque dit : ἡ θεία χάρις προχειρίζεται ...... τὸν δεῖνα τὸν εὐλαβέστατον ὑποδιάκονον εἰς διάκονον, marquant ainsi le passage d'un degré à l'autre, du sous-diaconat au diaconat et du diaconat au sacerdoce. Or dans la formule (3) de la consécration épiscopale, rien de tel, la conjonction εἰς n'y trouvant pas d'emploi. La raison en est que le rite essentiel est, non la formule de l'épiclèse, mais l'acte même de l'élection complétée par ce préambule déclaratif : Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν θεοφιλεστάτων μητροπολιτῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων, par quoi débute la dite formule.

Nous touchons ici au fond même du problème, à la question de savoir quelle est la forme du sacrement, par quels rites et quelles paroles le sujet, cessant d'être simple prêtre, devient évêque.

L'unanimité n'est point faite, parmi les érudits sur ce point délicat. L'ensemble des théologiens gréco-russes (4) modernes et ceux des savants catholiques qui, comme Arcudius et Goar (5), sont de beaucoup les plus familiarisés avec l'évolution des institutions ecclésiastiques de l'Orient optent pour la formule que le patriarche ou le métropolite ordinant récite devant la Sainte Table, la main sur la tête de l'élu : *Par le suffrage et l'approbation des métropolites amis de Dieu, la grâce divine élit le très pieux hiéromoine UN TEL comme métropolite de telle ville* ». A l'encontre, J. Morin (6) dont le P. Ju-

(1) *Ibid.*, 124 v.

(2) Cf. I. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale graecorum*, Paris 1647, 250, 292.

(3) *Ibid.*, 302.

(4) Voir à ce sujet M. Jugie, *Theologia dogmatica theologorum orientalium*, III, Paris, 1930, 413, 414.

(5) I. Goar, *op. cit.*, 215 n. 13 et 216 n. 15.

(6) Cf. J. Morinus, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*. Altera editio, Anvers 1685, pars II c. III et IV, p. 19-25.

gie (1) adopte le point de vue, ne reconnaît à ce titre qu'une valeur déclarative ; il n'est employé que pour proclamer l'élection et en reconnaître officiellement la légitimité. Il en va autrement des deux oraisons qui suivent, où est célébrée la dignité, désigné l'office et invoquée la grâce de sanctification inhérente au sacrement, dont elles constitueraient proprement la forme.

Le sentiment de Macaire d'Ancyre (2) est, sur ce point, comme il se doit, différent de celui de l'Eglise officielle. Au moment où l'élu se présente à l'autel, il est déjà, selon lui, évêque de plein droit ; il lui manque néanmoins quelque chose qu'il se garde de définir et que lui confère la cérémonie du sacre. Or ce complément lui est donné quand le prélat ordinant prononce sur sa tête la formule : *Par le suffrage et l'approbation* etc., déclarée si nécessaire qu'à son défaut les autres rites ne sont rien. D'autre part, il est à remarquer que l'ensemble de la dite formule munie de ce préambule est pour notre canoniste l'élément décisif : « *Le patriarche* (3) *aurait-il, après que l'élu a prononcé sa propre profession de foi, consacré métropolite l'élu et appelé sur lui la grâce de Dieu, s'il n'a pas auparavant* » dit la formule : *Par le suffrage et le consentement des métropolites*, la cérémonie est sans efficace. Mais quand la formule : *Par le suffrage et le consentement des métropolites* précède, alors l'ordination qui suit la grâce divine est basée sur un fondement solide.

On ne doit pas oublier, il est vrai, qu'à ses yeux l'ordination (χειροτονία) est déjà faite, puisqu'elle s'identifie à la ψῆφος acquise en séance synodale. Il n'en ressort pas moins (4)

(1) M. Jugie, *op. cit.*, 414, 415.

(2) *Cod. paris. gr.* 1379, fol. 129 r.

(3) *Ibid.*, fol. 129 r : Τὸ μὲν πατριάρχου μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν ἰδίαν ὁμολογίαν ὑποψήφιον μητροπολίτην τε τοῦτον προχειρισαμένου καὶ τὴν χάριν τε τοῦ Θεοῦ εἰς ἐπήκοον ὑπὲρ αὐτοῦ ἐπικαλεσαμένου ὅτι οὐ προηγήσατο τό· Ψ ή φ ῳ κ α ὶ δ ο κ ι μ α σ ί ᾳ τ ῶ ν μ η τ ρ ο π ο λ ι τ ῶ ν ἀτέλετος ἦ τελετή. Ἡνίκα δέ προηγήσατο τό· Ψ ή φ ῳ κ α ὶ δ ο κ ι μ α σ ί ᾳ τ ῶ ν μ η τ ρ ο π ο λ ι τ ῶ ν, τότε ὡς ἐν θεμελίῳ στεῤῥῷ τούτῳ καὶ ἡ θείᾳ χάριτι ἑπομένη προχείρισις τελειοῦται.

(4) Au prix d'une contradiction, car si le vote, à lui seul, fait l'évêque, cette formule, qui le rappelle, devrait n'avoir qu'une valeur déclarative. A supposer que l'évêque ordinant l'omette, on ne voit pas pourquoi, même dans la théorie de Macaire, la consécration serait invalide. Mais l'embarras même où l'auteur se met témoigne de l'importance primordiale que les con-

de ses explications qu'à son avis le rite essentiel, ce que nous appelons la forme de l'acte subsidiaire posé à l'église — la χειροθεσία — se trouve être la notification et la confirmation du vote antérieur. On pourrait légitimement en déduire que l'ensemble du texte passait de son temps pour constituer ce que nous appelons la forme du sacrement, telle que la propose la majorité des savants modernes et la doctrine actuelle des Eglises séparées. Et cette conclusion serait d'autant moins téméraire qu'elle a pour elle l'autorité du liturgiste grec par excellence, un contemporain, de Syméon de Thessalonique (1), dont la pensée sur ce point ne souffre pas de discussions.

En réalité, ce n'est là qu'opinions de docteurs particuliers. Le sentiment de l'Eglise officielle est nettement favorable à la thèse soutenue par Morin. Le tome de 1409 (2) énumère ainsi les principaux rites de l'ordination : *Si l'élu est évêque, il se trompe à nouveau en s'appellant prêtre dans sa* profession de foi ; *il erre aussi, l'évêque qui l'ordonne, en l'appelant prêtre au moment de* l'épiclèse de Saint Esprit, *après la petite bénédiction.* L'ordination *est dès lors superflue, vaine est l'accolade qui se donne après l'ordination, vain tout ce qui suit l'ordination* (3).

Il distingue donc successivement la profession de foi, la petite bénédiction, l'épiclèse, qui est identique à la formule où la plupart voient la forme du sacrement, l'ordination, l'accolade et ce qui suit. Ainsi qu'il appert de cette gradation, l'ordination et l'épiclèse sont nettement distinguées, à ce point

temporains accordaient à la formule, malgré le sentiment que le synode devait officiellement exprimer en 1409. Voir à la suite.

(1) Cf. Syméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus* c. ccv. PG., CLV, 416 A. Ce chapitre s'intitule précisément : Χειροτονία ἐπισκόπου. Il est à noter toutefois que Syméon ne fait aucun cas de la partie introductive de la formule, à laquelle Macaire attribue, au contraire, une vertu décisive (*Par le suffrage et le consentement*... etc.) et qu'il fait, lui, débuter par la proposition principale : *La grâce divine*... Formule complète dans Goar, *op. cit.*, 302.

(2) Inédit en deux manuscrits dans les *vatic. gr.* 1152 et 1858. Mais, en somme, cette déclaration, pour officielle qu'elle paraisse, représentait-elle l'enseignement même de l'Eglise, qui sans doute n'avait jamais eu l'occasion de se prononcer aussi solennellement sur ce point de doctrine.

(3) Cod. vatic. gr. 1858, fol. 38 v.

que cette dernière peut difficilement passer, dans cet arrangement, pour la forme de la première. Quelle sera donc cette forme ? Simplement les prières qui viennent après l'épiclèse. L'acte synodal s'exprime ([1]), en effet, à cet égard très explicitement. L'évêque-élu se présente à la consécration pour recevoir ce qu'il n'a pas encore : *comme un être imparfait, qui a besoin de cette ordination comme d'un complément, afin de recevoir ce qu'il n'a pas par le ministère des prières qui font l'évêque et par l'épiclèse du Saint Esprit ».* Ici encore l'épiclèse est nommée à part des oraisons. Il est à remarquer toutefois que si celles-ci font l'évêque — un autre passage ([2]) dit aussi expressément : *Il n'avait pas encore reçu les prières qui dans cet ordre parfont* — l'épiclèse contribue également à l'ordination, et il faut la tenir sans doute aucun pour une partie intégrante du rituel de la consécration épiscopale. Mais en rigueur de termes, pour le synode de 1409, elle n'en est pas la forme et s'en distingue même nettement.

Du point de vue de la saine doctrine, il va de soi que la théorie professée par Macaire d'Ancyre ne saurait se soutenir. Le tome qui le condamne en donne une réplique pertinente que nous n'avons pas à développer ici. Marquons - en seulement la conclusion : *L'hypopsiphios ou évêque-élu est inférieur à l'évêque proprement dit et quant à la dignité et quant à la qualité ; il ne peut lui être égal tant que les paroles de la consécration n'ont pas été prononcées sur lui* ([3]). Il est toutefois supérieur au simple prêtre sous le rapport du rang acquis, de la dignité et des prérogatives qui s'y rattachent, tandis qu'il ne s'en distingue en rien, si l'on regarde à la grâce du sacrement ; car de ce point de vue l'élu n'a nullement cessé d'être un simple prêtre. Ce n'est pas certes que nos théologiens aillent jusqu'à affirmer l'existence d'un caractère indélébile ([4]), sans doute étranger à la tradition byzantine. L'exposé du tome de 1409, tout en comparaisons plus ou moins

([1]) Cod. vatic. gr., 1858 fol. 39 r : ὡς ἀτελὴς καὶ δεόμενος αὐτῆς πρὸς συμπλήρωσιν ἵνα λάβῃ ὅπερ οὐκ ἔχει διὰ τῶν εὐχῶν αἱ τελειοῦσι τὸν ἀρχιερέα καὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπικλήσεως.

([2]) *Ibid.*, fol. 38 v : Οὔπω γὰρ ἐδέξατο τελειωτικὰς περὶ τούτου εὐχάς.

([3]) *Ibid.*, fol. 39 r.

([4]) Voir à ce sujet M. Jugie *op. cit.*, III 422-425.

apodictiques [1], est même, sur ce point, décevant. Il y est seulement question de ce que les prières confèrent à l'ordinand sans qu'à ce propos la grâce soit nommée. Elle est néanmoins sous-entendue, mais sa nature n'est pas définie.

Si paradoxale et surprenante qu'elle soit, la thèse de Macaire d'Ancyre en matière d'ordination épiscopale était essentielle au triomphe de sa cause, à ce point que se déjuger eût abouti à ruiner son action. On se rappelle que Mathieu Ier n'avait été qu'élu à Chalcédoine. Il fallait dès lors que le vote fît du bénéficiaire un vrai évêque pour qu'il pût y avoir trisépiscopat, aucune contestation ne pouvant être élevée au sujet de la réalité de ses deux pontificats à Cyzique et a Constantinople. On ne peut pas néanmoins dire que le polémiste ait forgé cette invraisemblable théorie pour les seuls besoins de la cause, car son argumentation est, dans sa confusion même, d'une telle abondance et d'une chaleur si pénétrante qu'elle présuppose une conviction solidement assise, qui ne devait céder ni devant les censures ni devant la contrainte.

D'autre part, il n'a pu aboutir à cette erreur assez simpliste qu'en faisant un cas exclusif d'une seule des deux réalités que comporte toute ordination, la charge et le sacrement. La première, de caractère et de portée purement canonique, députe et qualifie le clerc pour le ministère et le pastorat ; le second, d'ordre purement spirituel, destiné directement à sanctifier l'ordinand, agit sur son âme dans le mystère dont s'entoure la grâce divine. Macaire, comme au reste la presque totalité des théologiens byzantins, a laissé de côté ou a ignoré cette seconde partie plus fondamentale, mais moins tangible, vu que l'action extérieure qui la matérialise s'achève avec la récitation des prières où l'on reconnaît la forme. Au contraire, le rite ou la formule qui confie à l'élu la charge d'une Eglise se perpétue dans l'action même du pasteur. Cette formule a un caractère extérieur plus solennel et plus décisif, et comme l'épiclèse l'accompagne ou plutôt la pénètre, on s'explique que la presque unanimité des historiens postérieurs y aient vu la forme du sacrement lui-même. Il n'est pas exclu qu'à Byzance ce point de vue n'ait été parfois généralement reçu.

[1] *Cod. vatic. gr.*, 1858, fol. 35 v-41 r.

Au fond, il satisfait et, n'étaient la composition même du rituel et certaines déclarations expresses, il n'est personne qui ne s'y rallierait. Le tort, mieux l'erreur de Macaire d'Ancyre fut de n'attacher d'importance qu'au premier acte, à celui, tout formel et administratif, par lequel le synode élève à l'épiscopat. C'est sans doute que cet ordre suprême était avant tout pour lui une députation extérieure au gouvernement d'une Eglise déterminée, députation révocable au point d'entraîner, dans son système et celui de quelques autres, jusqu'à la nullité de l'ordination reçue. Mais en concédant que la ψῆφος ou vote synodal laissait l'élu dans un état incomplet et en admettant la nécessité de la consécration épiscopale pour le parfaire, il avouait l'inanité de son systême, que personne, depuis, n'a pris sur lui de défendre.

Paris.

VITALIEN LAURENT A. A.

Un acte du despote Andronic Paléologue (?) pour le couvent de Saint-Pantéleimon

Une des tâches les plus urgentes qui s'imposent aux byzantinistes est la publication complète et méthodique des archives conservées dans les couvents du Mont Athos. Celles-ci sont appelées à la même importance, pour l'histoire du moyen-âge grec, que les grands recueils épigraphiques pour l'histoire de l'antiquité. Malheureusement, dans ce domaine comme dans tous les autres, les études byzantines marquent un retard considérable par rapport aux études anciennes, et il s'en faut de beaucoup que l'édition des diplômes et documents médiévaux ait atteint le degré de perfection correspondant à ce que j'appellerais « le stade du Corpus ». Nous n'en sommes qu'aux travaux préparatoires, avec toutes leurs imperfections et leurs hésitations. Malgré leurs grands mérites, et les services qu'elles ont rendus, les publications des cartulaires de Xénophon, Pantocrator, Esphigménou, Zographou, Chilandar et Philothéou, faites à partir de 1903 dans le *Vizantijskij Vremennik*, sont à la fois insuffisantes et incomplètes. Avant de songer à réunir dans un grand Corpus chronologique tous les documents connus par les archives du Mont Athos, il faut consacrer à chaque couvent, et soumettre à l'examen critique des spécialistes, une monographie exhaustive, réunissant toutes les données acquises sur l'histoire et la prosopographie du monastère, et tous les textes conservés. C'est ce que j'ai tenté de faire pour le couvent de Kutlumus. C'est ce que V. Laurent achève pour Pantocrator et Xénophon. C'est ce que M[lle] G. Rouillard et P. Collomp auraient achevé pour Lavra si la mort ne les avait surpris. C'est ce que je prépare, d'après les documents que M. G. Millet a bien voulu me

confier, pour le couvent de Saint-Pantéleimon, dit aussi Rossikon.

Il est vrai que le Rossikon, mieux partagé que les autres établissements athonites, a vu ses archives grecques et slaves publiées dès le siècle dernier : *Akty russkago na Svjatom Afonie monastyrja sv. Panteleimona*, Kiev, 1873. Mais cette édition est à tous points de vue des moins satisfaisantes, et demande à être refaite d'après les originaux ou leur photographie. Je possède, pour les actes grecs, le dossier complet de ces photographies. Un premier examen, en vue du classement chronologique, m'a montré que tous les documents étaient correctement datés ou pouvaient l'être facilement, sauf un. C'est ce document que je voudrais, dans cette courte note, proposer à l'attention des spécialistes.

Cet acte n'est mentionné, ni dans le catalogue d'actes athonites dressé par Porphyre Uspenskij (1) et adapté par Eulogios Kourilas (2), ni dans celui qu'a publié J. Müller (3) et qui est reproduit, pour les actes grecs antérieurs à 1453, par Zachariae (4). Il est mentionné par V. Langlois (5), de la façon suivante : « Acte relatif aux terres du district de Ravenisk annexées par Nicolas Promoudinos ». Un texte peu correct, accompagné de quelques notes fort médiocres, est donné dans l'édition de Kiev, sous le n. 27, sans qu'aucune date soit proposée. Or cet acte est représenté, dans les archives du Rossikon, par deux documents :

A) *Original*, sur parchemin, en très bon état de conservation, mesurant approximativement 0,49 en hauteur et 0,26 en largeur. La signature † ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ο ΠΡΟΜΟΥΝΤΗΝΟΣ † † est autographe.

B) *Copie contemporaine* (?), sur parchemin, mesurant environ 0,45 en hauteur et 0,27 en largeur. L'état de conservation est très bon, sauf que la partie inférieure a été coupée après les mots λογαριαστῆς τῶν, qui terminent une ligne. Le nom de l'auteur a donc disparu, et il est impossible de savoir

(1) *Žurn. Min. Nar. Prosv.*, 55, 1847, p. 36-74 et 169-200.

(2) Ἐπετ. Ἑτ. Βυζ. Σπ., VII, 1930, p. 180-222 ; VIII, 1931, p. 66-111.

(3) *Slavische Bibliothek*, I, Vienne, 1851, p. 147-200.

(4) *Jus graeco-romanum*, III, 1857, p. xv sq.

(5) V. Langlois, *Le Mont Athos et ses monastères*, Paris, 1867, p. 56.

avec certitude si nous avons affaire à une véritable copie, authentiquée ou non, ou à un second original, qui aurait aussi porté la signature de Nicolas Promountènos. Il est cependant bien plus vraisemblable qu'il s'agissait d'une copie, que l'écriture très semblable à celle de l'original suffit à caractériser comme contemporaine de A.

Je donne, en édition diplomatique, le texte de A, en le faisant suivre des rares variantes de B (j'ai négligé les variantes qui ne concernent que l'accentuation ou l'emploi de l'iota souscrit).

† Ἐπεὶ ὡρίσθην παρὰ τοῦ ἁγίου μου αὐθέντου τοῦ πανευτυχεστάτου δεσπότου καὶ περιποθήτου | 2 αὐταδέλφου τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως παραδοῦναι γῆν πρὸς | 3 τὴν σεβασμίαν μονὴν τοῦ ἁγίου πανενδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ ἰαματικοῦ | 4 Παντελεήμονος τὴν ἐπιλεγομένην τῶν Ῥουσῶν ἀπὸ τῆς προσούσης τῇ βασιλείᾳ | 5 αὐτοῦ γῆς ἐν τῇ χώρα Ῥεβενικίας κἂν τῇ τοποθεσίᾳ τῇ ἐπιλεγομένῃ τοῦ Ποκρεντοῦ· | 6 ἰδοὺ κατὰ τὸν ὁρισμὸν τῆς βασιλείας αὐτοῦ παραδέδωκα πρὸς τὴν αὐτὴν μονὴν χωράφια | 7 ἃ καὶ ἔχουσιν ἐν περιορισμῶ οὕτως· ἄρχονται ἐξανατολῶν ἄνωθεν τοῦ χωρίου | 8 τοῦ ἐπιλεγομένου Τιμωτοῦ κἀκ τῆς ἐκεισε ῥιζημαίας πέτρας κατέρχονται τὸν | 9 ῥάχωνα, καὶ διέρχεται μέσον τοῦ δεσποτικοῦ παλαιοαλωνίου, καὶ ἐξ ἐκεῖθεν κρατεῖ | 10 τὴν ἐκεῖσε δημοσίαν ὁδόν, καὶ διήκει μέχρι τῆς λούστρας τοῦ πλυτοῦ, ἐκεῖθεν δὲ | 11 κατέρχεται τὸν ῥύακα ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ χωραφίου τοῦ Ζερβοῦ καὶ καταντᾶ | 12 εἰς τὸν ῥύακα τοῦ μεγάλου πλατάνου, ἔχεται τοῦ ποταμοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ μεγάλου | 13 πλατάνου καὶ ἔρχεται ἕως τοῦ κεχαλασμένου ἐκεῖσε μύλωνος τοῦ Θωμᾶ ἐκείνου | 14 ἀντικρὺ καὶ πρὸς δύσιν τοῦ μύλωνος ἐν τῶ δυτικῶ μέρει τοῦ ποταμοῦ· ἕτερον | 15 χωράφιον βασιλικὸν δωρηθὲν καὶ αὐτὸ τῇ μονῇ ὡσεὶ μοδίων τεσσαράκοντα | 16 πλεῖον ἢ ἔλασσον· τὰ μέντοι προρρηθέντα χωράφια διερχονται ἐκ τοῦ ῥηθέντος | 17 μύλωνος κατέχοντα τὸν ποταμόν, καὶ διήκουσιν ἕως τῶν συναίρων τῆς μ(ητ)ροπολιανῆς | 18 γῆς ἔνθα καὶ ἐννέα δένδρα πλάτανοι ἵστανται, ἐξ ἐκεῖθεν κάμπτει δεξιὰ καὶ | 19 συναινοῦται τῇ δημοσία ὁδῶ τῇ ἐρχομένῃ ἐκ τὰ φουρνία, ἀνέρχεται τὸν στ(αυ)ρὸν καὶ | 20 ἔρχεται εἰς τὰ μνημόρια ἔνθα εἰσὶ τὰ ἄσπρα λι-

L. 3, πανενδόξου: καὶ πανενδόξου B || 8, κατέρχονται: κατέρχεται B || 9, ἐξ ἐκεῖθεν: ἐξεκεῖθεν B || 15, βασιλικόν om. B.

θάρια, ἐᾶ τὸ χωράφιον τοῦ Ἠλία | [21] καὶ πάλιν ἅπτεται τῆς ἐκεῖσε ὁδοῦ, κάπτει δεξιὰ καὶ κατέρχεται τὸν ῥύακα | [22] ἐπάνωθεν τῶν ὀστρέων, κρατεῖ τὸν ῥύακα καὶ ἀνέρχεται ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ | [23] χωραφίου τῆς Τζέρκας καὶ κύπτει εἰς τὰ παλαιομούρσια καὶ περᾷ εἰς τὴν ἀκονό|[24]πετραν καὶ πληροῖ ὅθεν καὶ ἤρξατο· καὶ οὕτω μὲν περὶ τῆς γῆς. Παραδεδώκαμεν | [25] δὲ καὶ πρὸς τὴν ῥηθεῖσαν μονὴν ὁρισμῷ τοῦ δηλωθέντος ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου ἀν(θρώπ)ους | [26] πτωχοὺς παροίκους μετὰ τῶν χωραφίων αὐτῶν, τῶν περιβολίων καὶ τῶν λοιπῶν | [27] κτημάτων, οἳ καὶ ἀναγράφονται οὕτως· Κωνσταντῖνος ὁ Μπέκας, ἔχει γυναῖκα | [28] Καλήν, παῖδας δύο Καλὴν καὶ Θεοδώραν, βοιδάτον ὑποστατικόν, τέλος (ὑπέρ)πυρα δύο· Δημήτριος | [29] ὁ Θεοφάνης, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παῖδας τρεῖς Γεώργιον Εἰρήνην καὶ Ξένην, βοιδάτον ὑποστατικόν, | [30] ὑπέρπυρα δύο· Βασίλειος ὁ Στανίλας, ἔχει παῖδας δύο Δημήτριον καὶ Στανίλαν, ὑποστατικόν, τέλος | [31] (ὑπέρ)πυρα δύο· ὁ Καμπανός, ἔχει γυναῖκα Μαρίαν, θυγ(α)τ(έ)ρα Μαρίαν, ζευγαράτον ὑποστατικόν, | [32] τέλος (ὑπέρ)πυρα δύο· Νικόλαος ὁ Μπαντεάνης, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παῖδας τέσσαρας, τέλος (ὑπέρ)πυρον ἕν· Γεώργιος | [33] ὁ Βλάχος, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παίδα Ἰω(άννην), σφακτὰ πεντήκοντα, τέλος ὑπέρπυρον ἕν. Σὺν τούτοις | [34] ὀφείλει ἔχειν ἡ αὐτὴ ἁγία μονὴ καὶ τοὺς ξένους καὶ ἐλευθέρους ὅσους ἂν δυνηθῇ | [35] εὑρεῖν καὶ προσκαθίσαι ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς, ὑπερευχομένων τῶν μοναχῶν χάριν τούτων | [36] πάντων τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως καὶ τοῦ αὐθέντου | [37] ἡμῶν τοῦ δεσπότου καὶ περιποθήτου αὐταδέλ(φ)ου τῆς ἁγίας βασιλείας αὐτοῦ †

| [38] † Ὁ δοῦλος τοῦ ἁγίου μου αὐθέντου τοῦ πανευτυχεστάτου δεσπότου καὶ λογαριαστὴς τῶν κτημάτων | [39] τῆς βασιλείας αὐτοῦ † ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ο | [40] ΠΡΟΜΟΥΝΤΗΝΟΣ † †

L. 21, κάπτει... ῥύακα: κάμπτοντα δεξιὰ καὶ τὸν ῥύακα κατέρχεται B || 22, ὀστρέων: ὀστρείων B || 37, τοῦ δεσπότου: τοῦ μεγάλου δεσπότου B: ἁγίας om. B.

* * *

Quelques termes appellent un bref commentaire.

L. 5, Ῥεβενίκια. Le mot prend diverses formes: Ἀραβενίκεια dans les *Acta Rossici* n. 20 et 21, l'ethnique Ἀραβενικιώτης dans *Actes Zographou* n. XII l. 7, Ῥεβενικεία dans *Actes Esphigménou* p. XV, Ῥαβενίκια ailleurs. En bref ou a les variantes Ῥαβ- | Ἀραβ-, Ῥαβ- | Ῥεβ-, et en finale -ίκια | -ικεία. Le mot est d'origine slave.

La ville, qui fut le chef-lieu d'un Katépanikion où se trouvait aussi Sidérokavia (cf. l'acte d'Esphigménou ci-dessus cité), était en Chalcidique assez loin dans les terres à l'ouest d'Hiérisso, sur une ligne nord-ouest-sud-est qui partant du milieu du lac Bolbé passerait par les ruines d'Apollonia Mygdonia, Larigovi et Pergadikia (sur les bords du golfe Singitique), à mi-distance de ces deux dernières villes. Elle ne doit pas être confondue avec une homonyme de Grèce centrale, non loin de Lamia, où l'empereur Henri de Flandre tint en 1209 un Parlement qui nous est bien connu par Henri de Valenciennes. — A propos de τοποθεσία τοῦ Ποκρεντοῦ, je signale que *Actes Lavra* n. 40, l. 34 et 40, mentionne un lieu-dit τοῦ Ποκροντοῦ : variante, ou mauvaise lecture d'un moine ?

L. 10, τῆς λούστρας τοῦ πλυτοῦ. Sophoclès aussi bien que Ducange ne connaissent que τὸ λοῦστρον = lat. *lustrum,* et ignorent πλυτός. La relation entre les deux mots, comme entre λούω et πλύνω, est évidente, et l'expression désigne quelque bassin, naturel ou artificiel, alimenté par un ruisseau (cf. l. 11 : κατέρχεται τὸν ῥύακα), où l'on pouvait laver. Un chrysobulle de Dušan pour le monastère de Likousada en Thessalie mentionne un μετόχιον... μετὰ τοῦ ἐν αὐτῷ λούστρου (Solovjev-Mošin, *Diplomata*, n. XX, l. 12). Mais le féminin ἡ λούστρα est bien attesté: par des actes du monastère de Xénophon, où se trouve plusieurs fois mentionné un lieu-dit ἡ λούστρα ῥοδίνη (cf. *Index,* s. v.), et où l'on voit aussi que λούστρα peut désigner une rivière (εἰς τὸν ῥύακα τὸν καλούμενον λούστραν: n. IV l. 17, VI l. 67, VII l. 138), ou un vivier (βιβάριον τὸ λεγόμενον λούστραν: XI l. 326). Les actes de Zographou mentionnent très souvent τὸ χωράφιον, ἡ γῆ ἐπιλεγομένη λούστρα ou τῆς λούστρας, sis à Provlaka.

L. 17, συναίρων: συνόρων. Je note en grec moderne l'existence de συνερίζομαι, συνέρισμα à côté de συνορίζομαι, συνόρισμα.

L. 20, μνημόρια: μεμόρια, tombeaux. Ducange connaît aussi μνημοῦρι, que le grec moderne n'a pas oublié.

L. 22, ἐπάνωθεν τῶν ὀστρέων (B: ὀστρείων): les deux formes existent en grec ancien pour désigner l'huître et aussi la couleur pourpre, mais aucune de ces deux acceptions n'est ici recevable (s'il s'agissait de *pierres* de cette couleur, un mot le préciserait, comme on a plus haut ἄσπρα λιθάρια). Peut-être s'agit-il d'arbres ou arbustes. Ducange connaît en effet ὀστρία, *arboris species ;* et en grec moderne ἡ ὀστρύα ou ὀστρυά désigne aussi une sorte d'arbuste.

L. 23, τὰ παλαιομούρσια: le sens du mot m'échappe. Je ne pense pas qu'il faille reconnaître dans le second composant une forme du nom du myrte.

L. 38, λογαριαστὴς τῶν κτημάτων: intendant ou comptable, en fait les deux à la fois, des propriétés du despote dans la région.

Quant aux termes relatifs au statut des paysans et au régime de la terre, l. 26 sq., ils sont bien connus et leur commentaire entraînerait à un trop long exposé. Je me borne à signaler, en attendant la publication d'un ouvrage posthume de Mlle G. Rouillard sur cette question qu'elle avait particulièrement étudiée, quelques articles d'intérêt général. Fondamentale reste l'étude de B. Pančenko, *Krestjanskaja sobstvennost v Vizantii* (*IRAIK,* IX, p. 1-234), qui va plus loin que l'exposé d'ensemble donné, à propos d'un acte du couvent de l'Eléousa, par Th. Uspenskij (*IRAIK,* I, 1896, p. 1 sq.). V. Mošin, sous le titre δουλικὸν ζευγάριον, a donné un intéressant essai dans *Semin. Kondak.,* X, 1938, p. 113-132 (cf. là-dessus F. Dölger, *BZ,* 1938, 528 sq.; 1940, 127). Enfin le premier fascicule de la nouvelle revue russe de byzantinologie, *Vizantijskij Sbornik,* est dans la plus grande part consacré aux problèmes de la terre et du village, avec d'importantes contributions de M. V. Levčenko et E. Lipšic.

Mais le véritable problème que pose ce texte est d'ordre chronologique. En effet le document ne comporte aucune date, par l'an du monde ou par l'indiction. Il n'y a pas lieu d'être trop surpris: ce n'est pas à proprement parler un acte officiel, mais une παράδοσις (l. 6, παραδέδωκα; l. 24, παραδεδώκαμεν), un « envoi en possession », établi en exécution de l'ὁρισμός d'un despote (l. 1, ὡρίσθην; l. 25, ὁρισμῷ) que l'auteur de notre acte dut conserver par devers lui et qui ne nous est pas parvenu. Quant au signataire de l'acte, Νικόλαος ὁ Προμουντηνός, il n'est pas, autant que je sache, connu par ailleurs.

On pouvait espérer trouver dans d'autres pièces du dossier du Rossikon, relatives aux terrains que le couvent posséda dans la région de Révénikia, une indication. Il y faut renoncer. Nous avons bien (*Acta Rossici*, n. 20) un chrysobulle d'Andronic II, de Septembre 1311, destiné à remplacer les titres de propriété récemment détruits dans un incendie du couvent, et qui mentionne notamment: ἀγρίδια τέσσαρα περὶ τὴν Ἀραβενίκειαν διακείμενα καὶ οὕτω πῶς ἐπωνομαζόμενα τὸ

Δράτζοβον, τὸ Σκλίκον, τοῦ Τιμωτᾶ καὶ τὴν Λέσκαν. Mais si l'ἀγρίδιον τοῦ Τιμωτᾶ rappelle le χωρίον τοῦ ἐπιλεγομένου Τιμωτοῦ de notre texte (où ce bien n'est qu'un repère pour le bornage), et si ce chrysobulle établit que dès le début du XIV[e] siècle, et sans doute plus tôt, le Rossikon possédait des domaines dans la région, il ne fait pas mention du champ τοῦ Ποκρεντοῦ, objet de notre document, et ferait plutôt penser qu'en 1311 cette terre n'appartenait pas encore au couvent. Il n'y a d'autre part rien à tirer d'un chrysobulle de Jean V Paléologue, de Septembre 1353 (*Acta Rossici*, n. 21), qui confirme encore au Rossikon la possession de domaines sis dans la région de Révénikia, mais non désignés nommément.

Nous n'avons donc plus qu'un moyen de dater notre acte: c'est d'identifier le despote, ayant apparemment gouverné en Chalcidique et par conséquent à Thessalonique et au Mont Athos, *et frère du basileus régnant au même moment à Constantinople* (l. 1-2 et 36-37), qui est le véritable auteur de la donation faite au Rossikon.

Pour qui est un peu familier avec les archives athonites et l'histoire de la Macédoine orientale, la première hypothèse qui se présente est qu'il s'agit de l'un des trois frères de Michel IX qui portèrent le titre de despote. Considérons-les tour à tour:

1) *Constantin*, second fils d'Andronic II, et d'Anne de Hongrie. C'est ce personnage qui dut prendre sous l'habit monastique à la fin de sa vie le nom de Callistos (1). Nous savons qu'il naquit après 1277, qu'il devint despote de Thessalonique en 1321, mais fut dès 1322 remplacé par Andronic III, et mourut avant 1329 (2). Il est bien connu dans les documents athonites. Nous savons par l'acte de Kutlumus n. 21 qu'il avait fait, à une date indéterminée, des donations de terres au couvent d'Alypiou, dans la région d'Ezova. L'acte de Chilandari n. 56, de Février [1321], est une lettre

(1) P. Lemerle, *Actes de Kutlumus* (*Archives de l'Athos*, II), Paris, 1945, n. 21.

(2) A. Th. Papadopoulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259-1453*, *Inaug. Diss. München*, 1938, n. 60, p. 37; F. Dölger, *Epikritisches zu den Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden, mit Bemerkung zur byzantinischen Despotenurkunden*, *Archiv für Urkundenforschung*, XIII, 1933, p. 63.

d'Andronic II au despote concernant des biens de Chilandari dans la région de Mélénik. Et les éditeurs des actes de Chilandari ont également attribué à Constantin, et daté de 1321, un horismos du mois d'Août indiction 4, concernant un moulin de Chilandari sis à Chantax. Nous ne pouvons cependant pas songer à attribuer à ce despote la donation faite au Rossikon : Michel IX étant mort le 12 Octobre 1320, et les témoignages de Grégoras et de Cantacuzène (1) permettant de penser que Constantin ne fut pas despote de Thessalonique avant 1321, il ne pouvait plus à cette date être dit frère de l'empereur régnant. On s'étonnerait par contre de ne pas voir mentionnée sa filiation par rapport à Andronic II.

2) *Jean*, premier fils d'Andronic II et Irène de Montferrat. Né en 1286, créé despote à l'âge de 8 ans en 1294, il ne dut venir à Thessalonique qu'assez peu de temps avant sa mort, qui survint en 1308 (2). Il est cité, dans un acte émanant d'Andronic III (*Actes Chilandari*, n. 67, l. 4 sq.), comme ayant fait à Thessalonique un échange de terrains avec un certain Eurippiôtès, et dans ce texte qualifié par Andronic III de θεῖος en même temps qu'ἐκεῖνος. Nous ne pouvons pas davantage songer à lui, car il faudrait dater notre acte avant 1308, et nous avons vu qu'en 1311, le chrysobulle d'Andronic II pour le Rossikon mentionné plus haut ne connaît pas encore la terre τοῦ Ποκρεντοῦ. De plus la dernière observation faite à propos de Constantin demeurerait valable pour Jean.

3) *Démétrius*, dernier fils d'Andronic II, né après 1294, mort probablement après 1340, créé despote à une date inconnue (3). C'est lui que sa mère Irène, vers 1308-1310, envoya comme héritier présomptif à la cour de Milutin, lequel avait épousé Simonis, sœur de Démétrius, mais n'en pouvait avoir d'enfants : des raisons de santé ramenèrent d'ailleurs bientôt Démétrius à Thessalonique. Il est l'auteur des actes de Chilandari n.os 86 et 87, en Novembre 1322, ainsi que d'un prostagma pour Xéropotamou du mois d'Août 1324 (4). Il est

(1) Cités par F. Dölger, loc. cit.
(2) A. Th. Papadopoulos, op. cit., n. 61, p. 38.
(3) Ibid., n. 63, p. 40.
(4) F. Dölger, op. cit., p. 64, n. 1.

destinataire, en 1323, d'un prostagma d'Andronic II, qui est l'acte n. 95 de Chilandari. Il est encore l'auteur de l'acte de Chilandari n. 76, mais celui-ci ne doit pas être daté de 1321, comme l'avaient proposé les éditeurs, mais de 1322, selon F. Dölger ([1]). Enfin il n'est pas l'auteur de l'acte de Chilandari n. 30, que les éditeurs lui avaient attribué avec la date de 1314, et que F. Dölger attribue avec raison au despote Andronic Paléologue et date de 1419. F. Dölger estime que Démétrius « spätestens im Herbst 1322 seine Herrschaft in Thessalonike angetreten haben muss », et encore « kann erst nach dem Frühjahr 1322 Despot geworden sein ». Son frère le basileus Michel IX étant mort à cette date, nous devons écarter Démétrius pour les mêmes raisons qui ont fait écarter son demi-frère Constantin.

Malgré le grand nombre de personnages qui ont porté sous les Paléologues le titre de despotes — mais en fait un petit nombre furent effectivement despotes dans la région de Thessalonique, et en même temps frères de l'empereur régnant — il ne reste plus, me semble-t-il, qu'une hypothèse qui mérite d'être retenue Il s'agit du despote Andronic Paléologue, troisième fils de Manuel II et d'Hélène, — celui-là même qui vendit Thessalonique aux Vénitiens en 1424 ([2]). Dans cette région il succédait à Jean VII, mort en Septembre 1408. Lui-même mourut en 1428. Il était donc frère du basileus Jean VIII, qui occupa le trône de Constantinople de 1425 à 1448. S'il s'agit bien de lui, la donation au Rossikon doit donc se placer après 1425, mort de Manuel II et avènement de Jean VIII, et avant 1428, mort du despote Andronic. A cette identification et à cette datation, on pourrait objecter d abord que les actes connus du despote Andronic ([3]) se situent dans les années 1416-1421, c'est-à-dire du vivant de son père Manuel II, ce qu'il est impossible d'admettre pour le nôtre ; et ensuite, qu'après 1424 il semble établi qu'Andronic a quitté la région de Thessalonique et s'est retiré dans le Péloponnèse ([4]). Mais cette dernière circonstance

([1]) Op. cit., p. 64, n. 1 et p. 68.

([2]) A. Th. Papadopoulos, op. cit., n. 93, p. 61 sq.

([3]) Ils sont énumérés par F. Dölger, op. cit., p. 61 et n. 1 et p. 66 sq.

([4]) A. Th. Papadopoulos, loc. cit.; F. Dölger, loc. cit.

n'empêchait assurément point qu'il eût conservé des domaines personnels à Révénikia, et qu'il eût, étant déjà retiré dans le Péloponnèse, fait don de l'un d'eux aux moines du Rossikon, en échange de leurs prières. Cela explique au contraire fort bien qu'au lieu d'un acte signé du despote lui-même, nous ayions seulement un acte établi sur son ordre par l'intendant de ses biens en Macédoine. Telle est l'hypothèse à laquelle je m'arrête, et que je propose à l'appréciation des spécialistes.

Paris

PAUL LEMERLE.

Remarques
sur la position des entrées latérales dans les Mosquées d'Orient et d'Occident

On ne saurait exagérer le rôle de la porte dans la composition des façades. Elle est vraiment, avec le porche au fond duquel elle s'ouvre, le grand thème de la parure monumentale. Dans l'église chrétienne, romane ou gothique, sa position est déterminée par l'économie générale du plan Elle en annonce magnifiquement l'ordonnance interne. Une porte principale, percée dans l'axe, donne entrée dans la nef, et elle est fréquemment flanquée de deux portes secondaires qui accèdent aux bas côtés. A la cathédrale de Bourges, le doublement de ces collatéraux s'exprime en façade par deux nouvelles portes, et les cinq portails tiennent toute la largeur de l'édifice. Les faces latérales ont aussi leurs portes. Elles sont percées aux extrémités du transept. Celui-ci introduit un nouvel axe dans l'ordonnance générale et traverse l'église comme une seconde nef maîtresse rappelant en plan et en élévation le vaisseau principal. De grandes roses illuminent les parties hautes. Des portails y donnent directement entrée, et ils prennent, dans une église comme Notre-Dame de Chartres, l'ampleur que l'on sait.

Cette localisation des entrées appartient en propre à l'architecture religieuse de notre moyen âge. La basilique primitive, dont l'église est issue, n'attribue pas au transept, quand il existe, l'importance d'une nef où l'on pénètre directement. Plusieurs portes donnent accès dans le sanctuaire : la principale s'ouvre au milieu de la façade et parfois deux portes plus petites la flanquent. Quand un narthex longe cette façade, des baies percent souvent les deux extrémités du narthex. Quand la basilique est précédée d'un atrium, une seule porte est aménagée dans le mur antérieur de clô-

ture; les murs latéraux semblent généralement en avoir été dépourvus. La salle de prière elle-même est assez souvent accessible par des portes secondaires percées sur les côtés; mais aucune disposition du plan ne paraît en avoir traditionnellement déterminé la place.

Entre la basilique à atrium et la mosquée, les analogies sont évidentes, et l'on admet sans peine que l'ordonnance de l'édifice chrétien influa sur l'élaboration de l'édifice musulman. Une vaste cour entourée de portiques précédant la salle hypostyle; celle-ci divisée en nefs qui fréquemment sont allongées dans le sens de la profondeur; la nef axiale plus large que celles qui la flanquent et rencontrant à son extrémité une nef transversale de même ampleur qu'elle, à la manière d'un transept; une coupole surmontant la rencontre de ces deux nefs maîtresses: telles sont les dispositions basilicales qui s'affirment notamment dans les grandes mosquées de Kairouan et de Cordoue. Des baies largement percées mettent en communication avec la cour toutes les nefs qui y aboutissent; la cour comme la salle hypostyle pouvant servir de lieu de prière. Quant aux portes qui donnent accès de l'extérieur à ces deux parties constitutives de la mosquée, aucune localisation ne leur est rituellement assignée. Seule la porte principale est d'ordinaire percée au milieu du mur antérieur de la cour: encore n'est-ce pas un trait constant. Il est remarquable que la Grande Mosquée de Kairouan ne présente pas de porte de ce côté. Presque invariablement, les façades latérales sont pourvues d'entrées plus ou moins nombreuses; mais le principe de leur répartition n'apparaît pas clairement. Si, comme il est vraisemblable, la nef transversale longeant le mur de la *qibla* (le mur du fond où se creuse le *mihrâb*) dérive du transept des basiliques, ses extrémités ne sont que rarement percées de portes comme celles des bras de la croix de nos églises. On n'imagine pas le flot des fidèles entrant par le fond de la mosquée pour se joindre aux rangs de ceux qui prient et risquant de rompre la validité de la prière en passant dans l'espace libre qui sépare l'orant du mihrâb et de ses abords [1].

[1] Sur la *sutra*, qui délimite l'espace obligatoirement vide devant le fidèle en prière, voir l'*Encyclopédie de l'Islam*, s. v.

Cependant, parmi ces portes latérales, il en est au moins deux dont la place paraît assez rigoureusement déterminée. Elles s'ouvrent symétriquement au fond de la cour, soit tangentiellement à la façade de la salle de prière, soit sous l'avant-dernière travée des portiques qui encadrent l'espace découvert. C'est sur ce détail des édifices religieux de l'Islâm que nous voudrions attirer l'attention.

***

La distinction que nous venons d'indiquer quant à la place de ces portes latérales pourrait fournir un principe de classement valable pour les mosquées d'Orient et d'Occident.

Au premier groupe — celui des mosquées dont deux portes s'ouvrent dans la cour tangentiellement à la façade de la salle de prière — appartiennent les deux plus vieilles mosquées d'Egypte: d'abord *la mosquée de ʿAmr,* non à vrai dire dans son premier état, que des agrandissements multiples ont oblitéré, mais telle qu'elle dût être après l'extension de 827, telle que des sondages ont permis à M. Creswell d'en reconstituer le plan [1]; en second lieu la mosquée d'Ibn Toûloûn (876-879). La salle de prière de la mosquée de *ʿAmr* compte sept nefs transversales, non dirigées en profondeur selon le type basilical. Une huitième nef (en partant de la qibla) aboutit à l'angle postérieur de la cour. Une porte percée dans le mur Nord-Est s'ouvre sous cette huitième nef, donc tangentiellement à la façade de la salle. Comme la mosquée de ʿAmr, *la mosquée d'Ibn Toûloûn* comporte des nefs transversales. On ne compte pas moins de sept portes sur chacune des faces latérales. La troisième, en partant de la qibla, est tangente à la façade de la salle de prière. Celle de la face Sud-Ouest est précédée d'une fontaine à ablutions bâtie par le Sultan Qaït bey (fin du XV[e] siècle), ce qui souligne l'importance de cette porte comme entrée de la mosquée.

Le IX[e] siècle, qui voyait l'extension maxima de la mosquée de ʿAmr et la construction de celle d'Ibn Toûloûn, était témoin en Ifriqiya, l'actuelle Tunisie, d'une remarquable floraison architecturale due aux Emirs Aghlabides. Alors s'élè-

(1) A. Creswell, *Early Moslim Architecture,* II, pp. 188 et suiv.

vent la Grande Mosquée de Kairouan, rebâtie en 836, agrandie en 862, puis vers 875; la Grande Mosquée de Sousse, fondée en 850; la Grande Mosquée de Tunis, qu'une inscription date de 875.

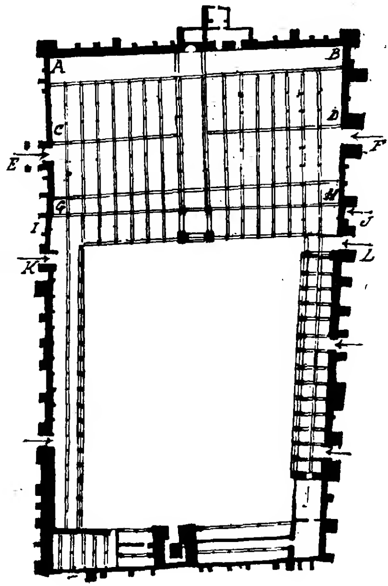


Fig. 1 — Grande Mosquée de Kairouan.

Il est assez difficile de reconnaître l'œuvre des campagnes de travaux successives qui amenèrent *la Grande Mosquée de Kairouan* (fig. 1) à son état actuel. Nous savons que la partie postérieure de la salle de prière avec le mihrâb date de 836, et nous sommes tentés de limiter ce premier oratoire à la nef transversale du fond et aux trois travées qui la précèdent (ABCD). Une arcade et le mur qu'elle porte traversent les nefs, — sans toutefois enjamber la nef centrale, — et bordent cette partie présumée la plus ancienne de l'édifice. Deux entrées (EF) sont tangentes à cette arcade; l'une est devenue

Bâb Lalla Rayhâna. Le première extension, celle de 862, put porter la façade de la salle de prière à sa place actuelle; j'entends la façade dont la clôture de bois et ses lourds vantaux forment les baies (GH). Deux portes symétriques (IJ) étaient percées tangentiellement à cette clôture. Elles sont maintenant murées, mais celle de l'Ouest s'accuse par un renforcement [1]. Des travaux de 875 daterait la double galerie qui règne comme un narthex en avant de la salle. El-Bekri attribue formellement à Ibrâhîm II (875-902) la coupole dite Qoubba Bâb el-bahoû, qui s'élève au milieu de ce narthex [2]. La façade donnant sur la cour fut de ce fait reportée à près de neuf mètres en avant. Les portes ouvertes sous le narthex durent alors être condamnées et de nouvelles portes (KL) s'ouvrirent tangentiellement à la nouvelle façade. Celle de l'Ouest, donnant sur la rue de la Grande Mosquée et pourvue d'un porche en 1293, est connue sous le nom de Bâb el-mâ.

Ainsi la position de ces entrées latérales paraît bien préciser les étapes de l'extension progressive de la salle de prière au dépens de la cour.

Sensiblement contemporaine de la Grande Mosquée de Kairouan, *la Grande Mosquée de Sousse* va nous fournir l'occasion de remarques analogues. Elle aussi a subi des agrandissements, mais d'une autre nature que l'édifice kairouanais. Bâtie en 850, elle fut jugée trop exiguë à une date indéterminée, probablement au commencement du XI[e] siècle. Le mur du fond fut démoli et trois nouvelles travées lui furent ajoutées vers le Sud. En 1675, une galerie fut élevée le long de la façade de la salle de prière primitive. C'est cette salle qui nous intéresse, ou plus exactement les deux entrées, qui, à l'Est et à l'Ouest, débouchent sous les galeries latérales en avant de la façade du IX[e] siècle.

La Grande Mosquée de Tunis, datée de 865 (250 hég.) par une inscription, compte deux portes s'ouvrant dans la cour

(1) SALADIN, *La Mosquée de Sidi Okba* (1899) l'indique dans son plan. A. CRESWELL, *Early Moslim Architecture* II, p. 217 la signale également. Il insiste sur l'absence de narthex dans ce second état et en rapproche la Grande Mosquée de Sousse.

(2) EL-BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, texte (1911) p. 24, trad. de Slane (1913) p. 55.

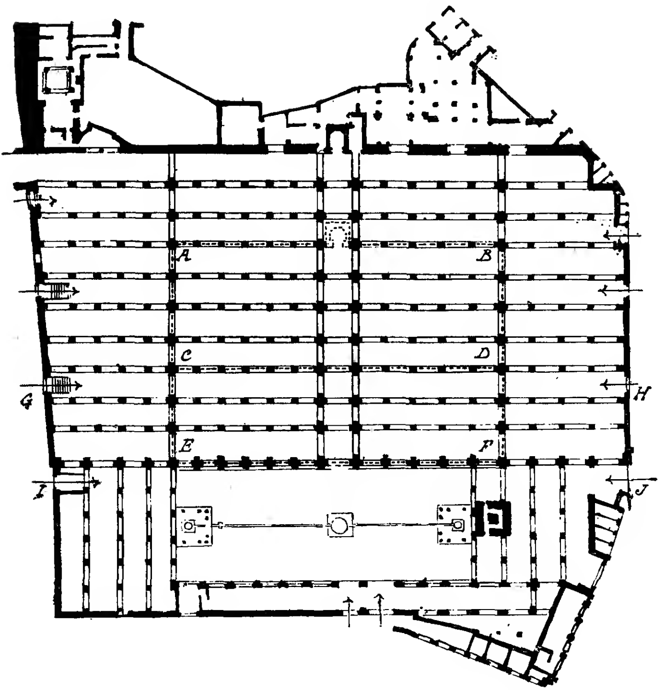


Fig. 2 — Fès. Mosquée de Qarawîyn d'après E. Pauty.

près de la salle de prière, non à vrai dire rigoureusement symétriques: l'une au niveau de la façade, l'autre en face de l'avant dernière travée de la galerie latérale. Elle établit en quelque sorte la transition entre le type des mosquées que nous étudions et celui que nous examinerons tout à l'heure.

Si, progressant dans le temps et l'espace, nous abordons le Maghreb du XII[e] siècle, deux sanctuaires importants nous retiennent: la Qarawîyn de Fès et la mosquée de Hassan à Rabat.

La première, *la Qarawîyn de Fès* (fig. 2), atteignait en 1135 ses dimensions actuelles; mais deux campagnes de travaux

avaient précédé cette dernière extension. Une sorte de cristallisation, analogue à celle de la Mosquée égyptienne de ʿAmr, avait accru la Qarawîyn autour d'un noyau central qui datait de 895 et qui avait reçu en 956 un premier agrandissement.

Les chroniqueurs Ibn Abi Zarʿ et El-Jaznaï permettent de délimiter assez exactement le sanctuaire du IXᵉ siècle (ABCD). Il mesurait une trentaine de mètres du Nord au Sud, — de la façade bordant la cour à la qibla. La cour, très peu

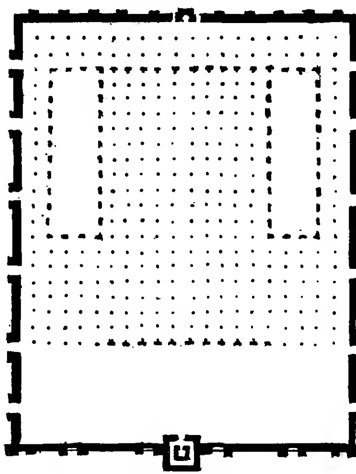


Fig. 3. — Rabat. Mosquée d'Hassan.

profonde (CDEF), occupant l'espace que devaient recouvrir en 956 les trois premières nefs qui ont subsisté. La salle comptait quatre nefs transversales (parallèles au mur du fond); l'allée centrale, plus large que les autres travées, se signale encore à l'extérieur par la surélévation de son toit.

Cette mosquée primitive devait être étendue au Xᵉ siècle vers l'Est, l'Ouest et le Nord, et, au XIIᵉ siècle, vers le Sud, côté de la qibla. Les murs d'enceinte furent reculés; toutefois on présume que l'ordonnance initiale fut rappelée dans le nouvel état. De même que le mihrâb était reculé, vers le

Sud, les portes latérales durent être poussées vers l'Est et vers l'Ouest. Or ces deux entrées s'ouvrent dans la salle de prière actuelle tangentiellement à la ligne des arcs que remplaça la façade primitive: à l'Est, Bâb Haïyoûn (G), à l'Ouest, l'ancienne Bâb el-Kotoubîyn (H).

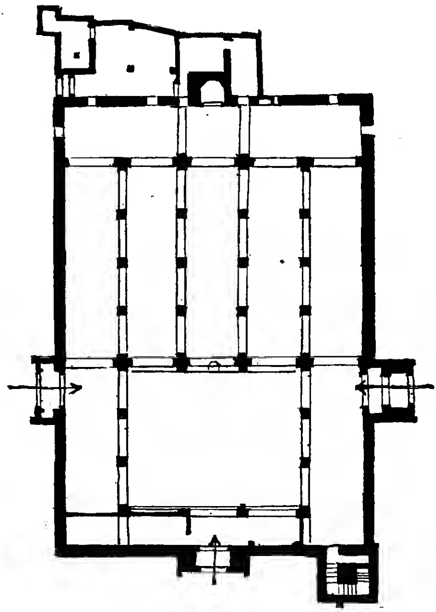


Fig. 4. — Fès. Jama' Hamra, d'après B. Maslow.

Agrandie en 956, la salle fut pourvue d'une autre façade donnant sur la cour. Deux nouvelles portes latérales précédérent immédiatement l'arcade qui la prolongeait à l'Est et à l'Ouest: l'ancienne Bâb Ibn 'Omar (I) et Bâb ec-chemâ'în (J).

La Mosquée de Hassan (fig. 3), bâtie à Rabat en 1196 dépassait la Qarawîyn par son ampleur. Douze portes jalonnent les faces latérales: les deux avant dernières en partant

de la qibla occupent la place prévue de part et d'autre de la cour.

Et nous retrouverions encore ce trait de l'ordonnance traditionnelle à *Jamaʿ el-Hamra,* mosquée dont un sultan Mérinide — peut-être Abou Yoûsof (1258-1286) — dota sa résidence de Fès-la-Neuve. D'une simplicité de plan presque classique (fig. 4), elle n'a que trois entrées: une porte au milieu de la

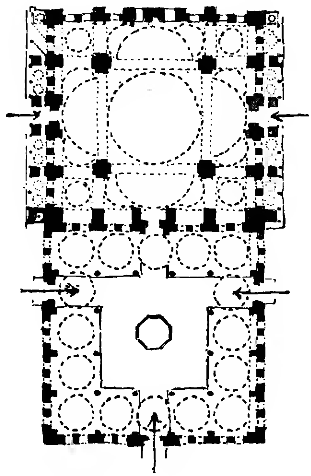


Fig. 5. — Istamboul. Chah Zadé Djamíʿ, d'après A. Gabriel.

façade antérieure et deux portes latérales, rigoureusement tangentes à la limite de la salle de prière.

Tandis que la tradition relative aux portes latérales se conserve en Maghreb, elle se perpétue en Orient et revit dans les mosquées turques inspirées de Sainte-Sophie ou des basiliques de même famille [1]. A Istamboul, *Soultân Mehmed Djamiʿ* (1443), *Soultân Selim Djamiʿ* (1520), *Chah Zadé Djamiʿ* (1548) (fig. 5), *Soultân Soleymân Djamiʿ* (1550), *Yéni Validé Djamiʿ* (1614), *Soultân Ahmed Djamiʿ* (1616), affectent

[1] Sur ces mosquées, voir Albert Gabriel, *Les mosquées de Constantinople* dans *Syria,* 1926, pp. 353 et suiv.

toutes un plan rayonnant à grande coupole centrale. Une cour encadrée de quatre portiques couverts par des petites coupoles juxtaposées précède la salle. On y accède du dehors par trois portes : l'une s'ouvrant sur la face principale opposée à la qibla ; les deux autres débouchant dans le fond de la cour tangentiellement à la galerie qui borde la salle.

***

Nous revenons en Occident pour rencontrer les mosquées de la seconde série, celle où les deux portes débouchent dans la cour, non plus tangentiellement à la salle de prière, mais à une faible distance de la façade de cette salle.

La Grande Mosquée de Cordoue nous en offre le premier exemple. Mais, là encore, un problème se pose. L'histoire de ce grand édifice ne nous est pas parfaitement claire. Utilisant des textes que M. Lévi-Provençal lui avait fait connaître, M. Elie Lambert a révisé les opinions admises sur les étapes de sa croissance [1]. La première mosquée, celle de ʿAbd er-Raḥmân Ier (785) (fig. 6, ABCD), fut pourvue par Hichâm Ier (mort en 796) de tribunes réservées aux femmes. Il semble que ces tribunes surmontaient une galerie, sorte de narthex, tangent à la façade de la salle. Un des successeurs de Hichâm, ʿAbd er-Raḥmân II. voulut agrandir la mosquée devenue insuffisante. Il commença par ajouter deux nefs de part et d'autre des neuf nefs existantes. Il lui fallut donc démolir les deux murs latéraux. Ces deux murs furent percés de deux portes (GH) tangentes au narthex de Hichâm. Trois autres galeries, dont les tribunes étaient également accessibles aux femmes, encadrèrent la cour à l'Est, au Nord et à l'Ouest. Par la suite, le plan de la cour reçut de profondes modifications. Elle fut agrandie vers le Nord et le narthex fut supprimé. Mais les deux portes latérales subsistèrent, elles s'ouvrent encore à cinq mètres environ de la façade de l'oratoire et précisent la largeur du narthex disparu.

[1] E. Lambert, *L'histoire de la Grande Mosquée de Cordoue aux VIIIe et IXe siècle d'après des textes inédits*, dans *les Annales de l'Institut d'études orientales*, Alger 1936. II. pp. 165 et suiv.

Est-ce à cette modification fortuite du plan de Cordoue qu'il faut attribuer l'adoption en Occident du deuxième type? On pourrait le croire. La Grande Mosquée andalouse apparaît comme le berceau d'où toute l'architecture hispano-mauresque devait sortir. Il est certain que l'ordonnance nouvelle, l'aména-

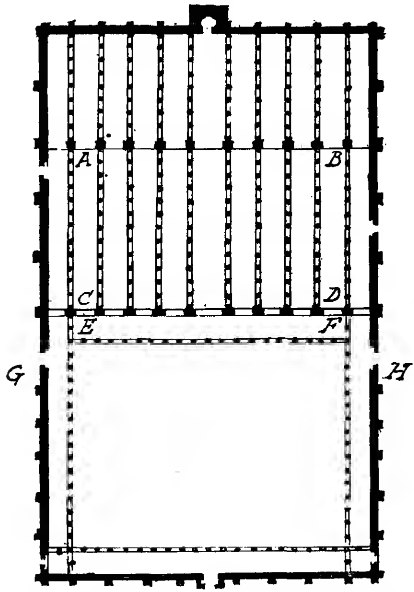


Fig. 6. — Plan schématique de la Grande Mosquée de Cordoue, vers la fin du règne de 'Abd er-Rahman II (852), d'après E. Lambert.

gement de deux portes s'ouvrant au fond de la cour, non tangentiellement à la façade, mais sous la seconde travée des galeries latérales qui la précèdent, furent adoptés au XII^e siècle par les architectes des mosquées almohades : *la Mosquée de Tînmâl, la Kotoubîya* et *la Mosquée de la Qaçba de Marrakech, la Grande Mosquée devenue cathédrale de Séville* (1), et

(1) Voir H. Terrasse, *La Grande Mosquée almohade de Séville* dans *Mémorial Henri Basset,* Paris 1928, II, pp. 249 et suiv.

qu'elles se perpétuent dans *la Grande Mosquée merînite de Fès ej-jdîd* (fig. 7), attribuée par la tradition à 1275, mais datée de 1395 par une inscription.

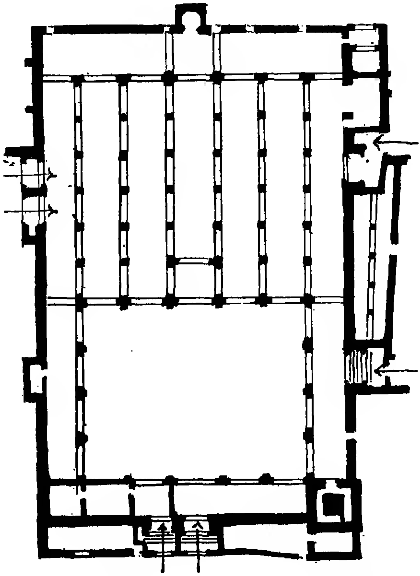


Fig. 7. — Fès la-Neuve. Jamaʿ Rbîr, d'après B. Maslow.

Sans doute enrichirait-on sans peine ces deux séries et plus particulièrement la première. Il nous reste à rechercher à quel besoin répond ce trait de l'architecture religieuse musulmane, ou quelle tradition l'a imposé aux fondateurs de mosquées.

***

Aucune prescription rituelle ne semble avoir déterminé les architectes d'Islâm à ouvrir des portes au fond de la cour.

Aucune tradition pieuse ne semble inciter les fidèles à pénétrer dans le lieu saint par ces deux portes plutôt que par quelqu'une des autres. Seule la commodité des usagers détermine leur choix. Certes les Kairouanais entrent de préférence à la Grande Mosquée par l'une d'elle, Bab el-Mâ, la Porte de l'Eau, ainsi nommée par ce que les gens du quartier viennent par là pour puiser aux citernes qui s'étendent sous la cour, et ils s'en retournent par le même chemin; mais les

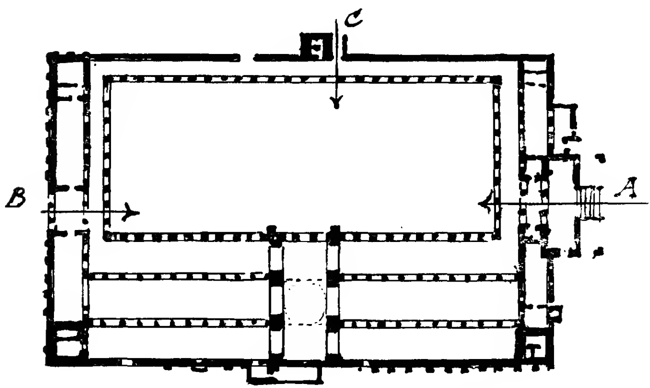


Fig. 8. — Grande Mosquée de Damas.

Fâsis, entrant à la Mosquée de Qarawîyn, paraissent emprunter plutôt les portes de la façade antérieure, qui donnent sur une des rues les plus fréquentées de la ville.

On doit chercher une autre raison pour expliquer cette disposition caractéristique du plan, et c'est l'archéologie qui nous la fournira.

La Grande Mosquée de Damas (fig. 8) semble bien en conserver le prototype. Deux portes latérales de grande allure (AB) s'ouvrent au fond de la cour tangentiellement à la façade de la salle de prière. Ces deux portes occupent une place que justifie l'histoire du monument. Nous devons brièvement rappeler cette histoire.

La Grande Mosquée de Damas occupe un très ancien

lieu de culte. Au sanctuaire du dieu Syrien Haddâd succéda un temple de Jupiter. Ce temple (fig. 9) comportait « trois enceintes disposées concentriquement: la première, qui délimitait le *téménos* du dieu, affecté du droit d'asile, mesurait 360 mètres sur 310 mètres » ([1]). Dans l'axe de la façade principale — le petit côté oriental du rectangle — est aménagée une entrée que précède un propylée à colonnes. « Au milieu

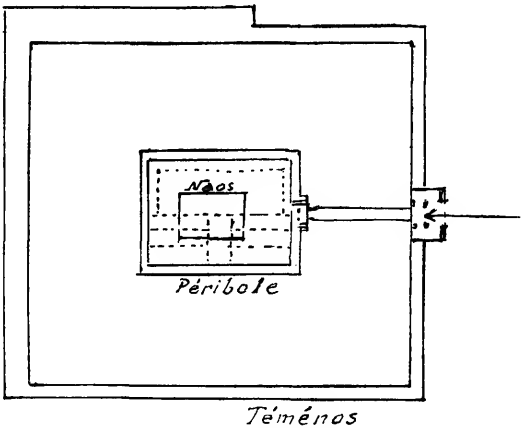


Fig. 9. — Plan schématique du temple de Damas.

de l'esplanade se dresse la seconde enceinte, le *péribole*, mesurant environ 160 mètres sur 100 ». Elle aussi est pourvue d'un propylée oriental qui précède une triple baie et qu'une voie relie à l'entrée triomphale du téménos. Le péribole enveloppe à son tour le temple proprement dit *(naos, cella)*, qui abrite la statue et le trésor du dieu. C'est dans le péribole que les Chrétiens construisent la basilique de Saint-Jean

([1]) Nous empruntons ces termes et plusieurs des phrases qui suivent à l'étude claire et solide de M. Jean SAUVAGET, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, dans la *Revue des Etudes islamiques* 1934, pp. 422 et suivantes.

Baptiste et que le grand bâtisseur de la dynastie oméiyade, le calife El-Walîd, aménagera la Grande Mosquée de la ville devenue capitale.

Il semble que le péribole fut alors entièrement déblayé des constructions préexistantes, mais l'enceinte subsista avec ses hauts murs antiques, les tours qui en marquaient les angles Sud-Est et Sud-Ouest et la porte à trois baies qui précédait le propylée. La mosquée va s'installer dans cette coquille vide. « La partie Nord du terrain sera occupée par une cour entourée de portiques » sur trois de ses faces (Est, Nord et Ouest). « Tout le long du mur Sud du péribole, s'allongeant dans le sens même où les fidèles doivent former leurs rangs pour la prière, une immense salle offrira à la communauté musulmane un local de rassemblement ». Cette salle occupera l'espace compris entre le mur Sud, devenu mur de qibla, et la vieille porte à propylée qui s'ouvre au milieu de la face Est de l'ancien péribole Une autre porte lui fera pendant au milieu de la face Ouest. La première qui prend le nom de Bâb Djaïroûn (A) et la seconde désignée sous le nom de Bâb el-barîd, Porte de la poste aux chevaux (B), s'ouvrent de part et d'autre de la cour, et la ligne qui va de l'une à l'autre longe la façade de la salle.

C'est ainsi qu'une disposition du plan, qui vient du fond des âges et que justifiaient les rites du culte païen, s'incorpore au plan de la mosquée. C'est ainsi que cette ordonnance préislamique, dont l'architecte syrien a tiré le meilleur parti, s'imposera aux futurs bâtisseurs des édifices religieux d'Occident et d'Orient.

Il est à peine besoin de souligner l'importance de la Grande Mosquée de Damas, « première réalisation monumentale de l'Islâm ». C'est elle qui fournira le modèle des premiers minarets, tours carrées à la manière des clochers syriens. Le minaret de Kairouan et, plus tard, celui de Cordoue occuperont la même position axiale que le minaret damasquin de la Fiancée. A Cordoue, la future porte du Pardon, contiguë au minaret, s'ouvre à la même place que Bâb el-Farâdis de Damas (fig. 8, C). A Cordoue et à Kairouan comme à Damas, une porte percée dans le mur de la qibla et un passage privé permettront au souverain de venir de son palais voisin assister à la prière publique.

La tradition syrienne, le prestige de la Grande Mosquée de Damas s'étendront à travers les pays d'Islâm [1] et survivront pendant des siècles à l'effondrement du califat omeiyade. La position de ces portes latérales des mosquées semble bien nous en offrir une preuve de plus.

Alger.

GEORGES MARÇAIS.

[1] Nous l'indiquions déjà dans un article paru en 1906 dans la *Revue africaine* (La Mosquée d'El-Walîd à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident). Certaines affirmations de ce travail vieux de quarante ans ne laissent pas de nous paraître médiocrement étayées.

La patrie de Jean Cassien

On s'est efforcé, dans un mémoire récent [1], de montrer que la *controversia de sancti Cassiani patria* [2], qui a fait couler tant d'encre depuis le XVII[e] siècle, était moins insoluble qu'obscurcie par un foisonnement de discussions mal conduites. La solution s'offre à nous dans le témoignage apporté par Gennade de Marseille, au début de la notice qu'il consacre à Jean Cassien dans le chapitre LXII de son *de Viris illustribus:* témoignage que nous avons tout lieu de juger bien informé, dont la teneur est, paléographiquement, bien assurée et le sens parfaitement clair. CASSIANUS, NATIONE SCYTHA... signifie que Jean Cassien est originaire de la province romaine de Scythie Mineure: disons, en termes modernes, que ce Latin d'Orient est un Roumain de Dobrogea.

Sans revenir sur cette démonstration [3], je voudrais suggérer ici qu'on peut préciser davantage: la patrie de Cassien doit être cherchée dans la partie Ouest du territoire dépendant de la cité d'Histria, près de la limite qui le sépare de celui d'Ulmetum, quelque part dans la vallée de la Casimcea, près du village actuel de Șeremet, soit à 40 km. environ au Nord-Nord-Ouest de la ville moderne de Constantza.

Déjà le témoignage de Cassien lui-même orientait la recherche vers la Dobrogea du Nord [4]: au début de sa

(1) H. I. MARROU, *Jean Cassien à Marseille*, ap. *Revue du Moyen Age Latin*, t. I (1945), p. 1-17.

(2) Pour reprendre l'expression du Bollandiste CUPER, AA. SS. *Jul.* V, p. 461.

(3) J'ai écarté les objections que m'oppose le livre de L. CRISTIANI, *Cassien* (coll. *Figures monastiques*), Saint Wandrille, 1946, dans le compte-rendu que j'en ai donné ap. *Revue du Moyen Age Latin*, t. II (1946), p. 329-332.

(4) Cf. *Jean Cassien à Marseille*, p. 13.

XXIV[e] Conférence, notre auteur s'est attardé à évoquer en quelques mots « le pays où était situé le domaine héréditaire de (ses) ancêtres: le charme de ce riant paysage se peignait à nos yeux; que d'agrément et de convenance (pour la vie monastique) dans les vastes solitudes qui s'y étendent, où un moine pourrait jouir de l'isolement des forêts en y trouvant aussi toutes facilités pour s'y ravitailler » ([1]).

A l'intérieur de la province de Scythie Mineure, cette description ne saurait s'appliquer à la partie Sud de la Dobrogea, ce « plateau steppique », balayé par les vents « qui y soulèvent en été des tourbillons de poussière », et qui n'a guère de forêts, sinon dans les ravins qui le découpent du côté du Danube ([2]). Elle s'accorde très bien, par contre, avec le pays de collines de la Dobrogea du Nord, au relief beaucoup plus varié, où des hauteurs sauvages couvertes de belles forêts, « des futaies de tilleuls aux larges feuilles », alternent avec des vallées, véritables « oasis de verdure », très anciennement peuplées et activement cultivées ([3]).

C'est précisément au cœur de ce curieux pays qu'un document épigraphique nous invite à fixer la patrie de Cassien. Ce nom de *Cassianus*, régulièrement dérivé du gentilice de l'illustre maison des *Cassii*, est très répandu dans l'onomastique latine ([4]) et s'est en particulier souvent rencontré dans des inscriptions des provinces balkaniques ([5]). Il n'y a rien de surprenant à le trouver aussi en Dobrogea: une épitaphe, en langue grecque, de Callatis nous conserve le souvenir d'un Simplicius, fils de Cassianus; mais il s'agit d'un étranger, un juriste syrien, venu s'établir en Scythie:

([1]) *Conl.* XXIV, 1, 3, p. 675 PETSCHENIG: *tunc praeterea ipsorum locorum situs, in quibus erat maioribus nostris auita possessio, ipsarumque amoenitas iucunda regionum ante oculos pingebatur, quam grate et congrue solitudinis spatiis tenderetur, ita ut non solum delectare monachum possent secreta siluarum, sed etiam maxima uictus praebere compendia.*

([2]) Je me réfère à E. de MARTONNE, ap. P. VIDAL DE LA BLACHE et L. GALLOIS, *Géographie Universelle*, t. IV, *Europe Centrale*, 2[e] partie p. 787-788.

([3]) Ibid. p. 782-784 ; pl. CXXXV, A.

([4]) *Thesaurus ling. lat., Suppl.* I, c. 238-239, s. v. CASSIANUS.

([5]) Ainsi CIL. III, 4041, 4150, 4393, 4452, 7467, 7848, 11222. 13704· cf. 12588.

Συνπλίκιος υἱὸς Κασσιανοῦ, Σύρος τῷ γένι, νομικός... (1).

Sa date, tardive (V-VIe s.) l'écarte par ailleurs du débat qui nous occupe.

Beaucoup plus significatif est le témoignage de deux inscriptions rupestres, découvertes par V. Pârvan en 1912 et auxquelles on ne semble pas avoir, jusqu'ici, accordé assez d'attention (2). Elles se lisent, gravées à même le rocher calcaire, aux deux extrémités d'une sorte d'amphithéâtre naturel ouvert dans le massif escarpé de l'Apus qui borde au Sud la vallée de la Casimcea, un petit fleuve côtier dont le nom antique paraît avoir été *Calabaeus*, à quelque distance à l'Ouest du village déjà nommé de Șeremet.

La première, disposée sur deux lignes dont la première a 1,90 m. de large, porte:

Ὅροι Καριανῶν καὶ
Σπελοῦχα.

La seconde, gravée au dessus d'une sorte de banquette creusée dans le roc, est aussi composée de deux lignes (longueur de la 1ère.l : 1,28 m.):

Ὅροι Κασιανῶν
Σπελούχων.

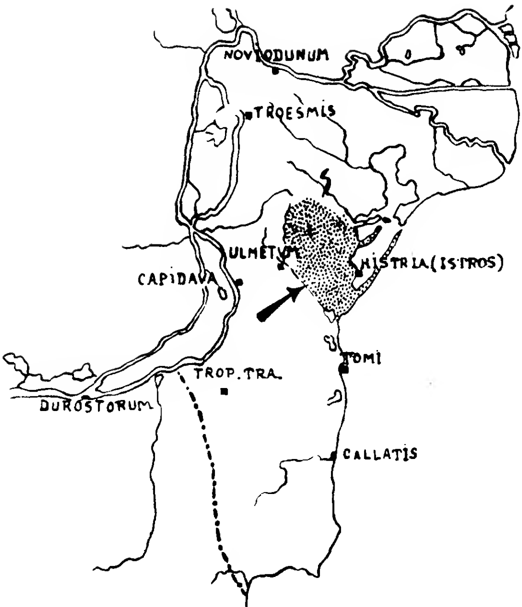
La forme des lettres, de belles capitales, un peu irrégulières (3) permet d'attribuer ces textes au IIe ou au IIIe siècle ap. J.-C. Ils paraissent avoir été gravés avec quelque négligence: la même négligence se reflète dans leur rédaction,

(1) R. Netzhammer, *Die altchristliche Kirchenprovinz Skythien (Tomis)*, ap. *Strena Buliciana*, p. 412, n. 32.

(2) V. Pârvan, *Descoperiri nouă în Scythia Minor*, VIII, *Stâncile cu inscripții grecești din pădurea Șeremtului*, ap. *Analele Academiei Române*, ser. II, t. XXXV (1912-1913), *Memoriile Secțiunii Istorice*, p. 532-538 ; résumé français: *Rochers avec inscriptions grecques dans la forêt de Șeremet*, p. 549-550.

La présente note doit beaucoup à M. S. Lambrino, directeur de l'Ecole Roumaine de Rome et à mon collègue à la Sorbonne, M. J. Boutière, qui m'ont permis l'un de connaître, l'autre d'utiliser la bibliographie roumaine du sujet.

(3) V. Pârvan, ibid. pl. XIV, 1-2; XI, 2. La hauteur des lettres varie, pour la première inscription, de 9 à 15 cm., pour la seconde de 10 à 12 cm.



La province de Scythie Mineure. (Le grisé désigne le territoire de la cité d'Histria; la pointe de la flèche marque l'emplacement des inscriptions rupestres de Şeremet).

car, pris en lui-même, le texte de chacun n'offre pas de sens bien satisfaisant: « Limites des Cassiens et Grotte », « Limites des Grottes des Cassiens » [1], ou, si l'on veut [2], « Limites des Cassiens des Grottes ». Comme l'a bien vu leur premier éditeur, ces deux inscriptions sont en réalité parallèles et il faut corriger la première par la seconde, compléter inversement la seconde par la première, et lire, dans les deux cas:

Ὅροι Κασιανῶν καὶ Σπελούχων,

« Limites (du territoire) des Cassiens et (du district) des Grottes ».

Cette restitution est sûre: nos textes se rattachent en effet à une série nombreuse d'inscriptions d'époque impériale, qu'on rencontre aussi bien en pays grec qn'en pays latin, où à ὅροι correspond normalement *fines* (on trouve aussi *limes* et, en parlant du cippe lui-même, *terminus*) [3]. Gravées le plus souvent sur des bornes, mais aussi à l'occasion, comme ici, sur des rochers [4], elles marquaient les limites d'une propriété privée ou d'un territoire, cité, province, etc. De tels exemples de bornage ne sont pas rares, en particulier, dans le reste de la province de Scythie mineure, qu'il s'agisse de *fundi* privés ou de propriétés collectives:

... *termini positi inter Bessi Ampudi villam et vicanos Buteridauenses* [5],
fines pertinentes ad Tib. Cl. Firminum [6],
fines terras uici Parsal..., fines terrae uici... cos... [7],
fines terrae uici... [8],

(1) Cf. Pârvan, ibid., p. 536, n. 1.

(2) Cf. M. Rostovtsev, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, ed. ital., p. 288, suite de la n. 84: «gli abitanti son detti abitaţori di caverne».

(3) A. Schulten, ap. E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, s. v. *Finis*, t. III, p. 89 b-94 a.

(4) Ainsi CIL, VIII, 7148; *Revue Africaine*, 1914, p. 343; *Revue des Etudes Anciennes*, 1927, p. 286.

(5) CIL. III, 14447.

(6) *Archaeologischer Anzeiger*, 1914, c. 441.

(7) CIL. III, 12488.

(8) CIL. III, 12508.

Leur rédaction obéit à quelques schémas fort simples : tantôt elles ne portent qu'un seul nom de propriétaire ou de communauté :

limes fundi Sallustiani (1),
Albensium fines (2).

et marquent simplement les limites établies par l'*adsignatio*. Tantôt, et c'est le cas des nôtres, elles présentent les noms de deux voisins et il faut les considérer comme transcrivant sur le sol le résultat d'une controverse *de iure territorii* (3). D'où le schéma auquel nous avons conformé nos deux textes, du type :

+ Ὅροι Ἀχιλ(λείου) κ(αὶ) Περ(γαμηνῶν),

« Limites du village d'Achilleion (ou de la propriété d'Achille) et (de la cité) des Pergaméniens (4).

Les deux inscriptions de la forêt de Şeremet signalent donc la frontière, un moment contestée, entre le territoire ou la propriété des « Cassiens » et celui des « Grottes », car σπελοῦγχα, inintelligible en grec, ne peut être qu'une transcription du latin *spelunca*.

Il n'y a rien de surprenant à trouver un lieu-dit « les Grottes » : les *Itinéraires*, et les autres documents géographiques apparentés (*Table de Peutinger*, etc.) nous font connaître deux stations postales du nom de *Speluncae*, l'une en Italie, sur la *via Traiana* : c'est la dernière étape à l'Ouest de Brindisi (5), l'autre en Asie, dans la région du Pont, sur la route entre Comana et Nicopolis (6). Procope mentionne une bourgade du nom de *Spelunca* sur le territoire de Remesiana, au cœur de l'ancienne Mésie, entre Naissus et Serdica (7).

(1) CIL. VIII, 7148.
(2) CIL. IX, 3939, 3930.
(3) A. Schulten, ap. E. de Ruggiero, art. cité.
(4) H. Grégoire, *Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie-Mineure*, I, 60 ; et pour l'ambiguité du sens, L. Robert, *Etudes Anatoliennes*, p. 67 et n. 2.
(5) K. Miller, *Itineraria Romana*, c. 220 ; cf. Pauly-Wissowa, v. *Speluncae*, IIR., t. III, 2, c. 1610.
(6) Miller, ibid., c. 675.
(7) Procope, *de Aedificiis*, IV, 4, p. 123, l. 33 de l'éd. J. Haury.

L'examen des lieux permet de préciser la position réciproque des deux territoires conjoints : le massif calcaire de l'Apus est percé de nombreuses et belles grottes (1), si caractéristiques qu'on comprend sans peine que le pays ait pu être désigné par leur nom, aussi expressif que celui de « la Montagne » ou « la Forêt » pour les habitants d'Histria (2). Du coup, le territoire « des Cassiens » doit être reporté en dehors de ce massif, au Nord et à l'Est de la frontière naturelle que représente son rebord abrupt, donc sur le territoire de la dite cité d'Histria.

Mais qu'étaient ces Κασιανοί ? V. Pârvan s'est demandé (3), s'il ne conviendrait pas de les mettre en relation avec le surnom de *Zeus Kasios*, dieu de la montagne syrienne de ce nom (4) ; mais ses considérations sur le caractère sacré de nos « Grottes » ne sont pas très probantes (5) et de toute façon le territoire des *Kasianoi* se situe en dehors de la région montagneuse supposée sacrée (6).

Comme V. Pârvan l'a lui-même bien senti, c'est dans une tout autre direction qu'il convient de chercher ; tout nous invite à voir sous cette forme grecque la transcription d'un nom latin : la dérivation en *-anus*, le parallélisme avec les *Speluncae* / Σπελοῦχαι, enfin et surtout ce que nous avons appris sur la situation démographique et linguistique de la Dobrogea romaine.

Grâce aux belles découvertes et aux travaux poursuivis avec tant d'activité dans la région par les archéologues roumains (7), nous sommes aujourd'hui en mesure de nous faire

(1) Cf. V. Pârvan, mémoire cité, p. 563 ; pl. XIII.

(2) Ibid. p. 532.

(3) Ibid. p. 536-537 ; 549-550.

(4) Cf. par ex. le lexique de W. H. Roscher, t. I, c. 855, s. v. *Casius*, t. II, c. 970-974, s. v. *Kasios*, t. VI. c. 634, s. v. *Zeus(Kasios)*.

(5) Cf. de même M. Rostovtsev, *Storia...*, p. 288, suite de la n. 84 : « non credo alla spiegazione religiosa data dal Pârvan ».

(6) Mém. cit., p. 537.

(7) On en trouvera sinon la synthèse, car il s'agit d'une compilation d'un caractère peu personnel, du moins un inventaire minutieux dans R. Vulpe, ap. Académie Roumaine, *Connaissance de la terre et de la pensée Roumaine*, t. IV, *La Dobroudja*, p. 35-454 : *Histoire ancienne de la Dobroudja ;* portons toutefois à son actif la belle carte de la pl. XLVII.

une idée précise de l'évolution parcourue, au cours de l'Empire, par la province de Scythie. C'était une province bilingue, où, comme dans nos inscriptions, se mêlaient les éléments grecs et latins. L'hellénisme était solidement établi dans les villes de la côte du Pont-Euxin, les vieilles colonies mégariennes ou milésiennes d'Odessos (plus au Sud), Callatis, Tomi, Istros (Histria) et réussit toujours à s'y maintenir (1). La latinité s'appuyait sur les garnisons de la ligne du Danube, échelonnées sur tout le cours inférieur du fleuve, de Durostorum à Noviodunum, garnisons qui furent autant de noyaux autour desquels se développa l'institution urbaine : V. Pârvan a bien montré, dans le cas de Durostorum (aujourd'hui Silistrie) comment les baraquements, *canabae*, de la Légion *XIa Claudia* et de ses vétérans ont servi de point de départ au futur municipe (2).

Entre ces deux lignes de fondations urbaines, grecques sur la côte, latines sur le fleuve et ses environs immédiats (Tropaeum Traiani), l'intérieur de la Dobrogea fut le théâtre, à travers tout le Haut-Empire, d'un intense mouvement de mise en valeur, de défrichement et de peuplement (3). Cette colonisation conserva toujours un caractère rural : c'était un pays de villages, *uici*, dont le territoire était attribué à telle ou telle cité : Ulmetum, par exemple était un *uicus* de Capidaua. Elle eut d'autre part un caractère essentiellement latin. Dès le IIe siècle, le territoire rural des cités grecques de la côte nous apparaît comme occupé par des populations romaines ou romanisées. La latinité, qui s'infiltre d'ailleurs à l'intérieur même du noyau urbain, triomphe dans la banlieue : la toponymie et l'onomastique y sont toutes romaines.

C'est en particulier le cas de la cité d'Histria dont le territoire rural apparaît divisé en bourgades, *uici*, où habitent côte à côte des colons romains et des barbares en voie de romanisation. Le plus souvent, ils sont désignés par un nom

(1) Peut-être même, d'une certaine manière, jusqu'à nos jours, si l'on en croit N. Iorga, ap. *Mélanges G. Glotz*, t. I, p. 453-459; mais l'hellénisme a été renforcé à l'époque byzantine,

(2) V. Pârvan, ap. *Rivista di Filologia*, 1924, p. 307 sq.

(3) Voir la belle évocation de M. Rostovtsev, *Storia*..., p. 284-288.

d'homme, *Vicus Quintionis* [1], *V. Celeris* [2], *V. Secundini* [3], sans doute celui de quelque colon influent, d'un grand propriétaire romain, comme ceux que des inscriptions désignent volontiers du terme honorifique de *princeps loci* [4].

Il n'y a pas de doute (V. Pârvan l'a bien pressenti) [5]: quelque chose d'analogue se dissimule derrière notre vocable de Κασιανοί. Ce mot ne peut être que la transcription grecque du cognomen CASSIANUS. Il n'y a pas lieu de s'étonner de voir les *-ss-* rendues par un simple -σ-: la simplification des géminées est en grec un phénomène bien attesté, qui apparaît dès le IIIe siècle av. J.-C. et devient très fréquent à l'époque impériale, comme l'attestent les inscriptions [6]. Cassianus s'y trouve fréquemment rendu par Κασιανός [7].

Mais que sont ces *Cassiani* d'Histria? Ce pourrait être le nom d'une famille de propriétaires fonciers dont le domaine aurait été juxtaposé au district des Grottes. Mais il semble qu'en pareil cas on l'aurait désigné par son gentilice plutôt que par son cognomen: c'est ainsi que le domaine alpestre des *Aveii* était borné par les incriptions rupestres, si bien restituées par M. Durry:

hic fines Aveiorum [8],
hoc usque Aveiorum [9].

Il paraît plus vraisemblable de supposer que les *Cassiani* sont non pas des propriétaires mais les habitants d'un *uicus* rural désigné, comme tant d'autres *uici* de la même cité d'Hi-

(1) *L'Année épigraphique*, 1919, n. 13; 1924, n. 142.

(2) Ibid. 1924, n. 147.

(3) Ibid. 1924, n. 148; 1927, n. 62, 64; 1934, n. 166.

(4) CIL. III, 772, 12491.

(5) Mém. cit. (*Anal. Acad. Rom.* 1912-13), p. 537.

(6) Cf. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, p. 230-231 et la bibliographie à laquelle il renvoie.

(7) IG². II, 1832; 1164; IGRRP. III, 1184: de même sur un ostrakon daté de 187 ap. J.-C.: U. WILCHEN, *Griechische Ostraka*, II, n. 1265. De même, on rencontre parfois, dans des inscriptions latines, la graphie *Casianus:* CIL. VI, 2787 b; III, 14147, 4; VIII, 19263.

(8) CIL. XII, 2325.

(9) M. DURRY, *L'inscription de la crête de Malissard (Massif de la Chartreuse)*, ap. *Révue des Etudes Anciennes*, 1927, p. 286-294.

stria par le cognomen d'un de ses premiers colons: il s'agirait d'un *Vicus Cassii* ou d'un *V. Cassiani*.

On peut hésiter entre les deux formes: la dérivation serait plus régulière si les *Cassiani* étaient les habitants d'un *V. Cassii;* mais d'autre part on aura noté que les *uici* d'Histria tiraient leurs noms d'un cognomen, *Quintio, Celer, Secundinus*, plutôt que d'un gentilice et on comprendrait que les habitants d'un *V. Cassiani* aient reculé devant la forme barbare qu'amenait la double dérivation * *Cassianiani*.

De toute façon, il apparait que le nom de Cassien était ainsi lié à un district rural de la cité d'Histrie. Lié à la terre et non à une famille, on s'explique que son usage ait pu se maintenir pendant un siècle et plus. Du coup s'explique le nom même que porte notre Jean Cassien: on n'a pas assez observé ce qu'a de bizarre l'accouplement d'un prénom chrétien à un cognomen de type classique: tout devient clair si Cassianus était, non pas un nom de famille, mais en quelque sorte un ethnique, marquant l'*origo* de notre moine Scythe: *Johannes Cassianus* devrait en quelque sorte se rendre en fran çais par «Jean le Cassien: sorti d'une vieille famille de propriétaires fonciers [1], il portait tout naturellement le surnom géographique qui le rattachait à son canton natal.

Paris.

HENRI IRÉNÉE MARROU.

[1] Cf. le texte des *Conl.* (XXIV, 1,3) cité plus haut:... « *maioribus nostris auita possessio* ».

Sainte-Sophie avant Justinien

I. – L'edifice : catastrophes et restaurations.

Beaucoup de textes et beaucoup d'études, déjà : le sujet les méritait. Aux textes, revus avec soin, A. M. Schneider vient d'ajouter les données précises d'une fouille habile. Si nous reprenons un thème aussi bien traité, c'est pour en tirer le commentaire d'une notice singulière, suspecte, de prime abord, mais d'un haut intérêt.

Nous la prenons à la belle édition de Theodor Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Lipsiae, MCMI et MCMVII, p. 26. 4 et 201. 16. Des deux écrits qui l'ont retenue, le plus ancien, Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί. j'ai tenté de le montrer dans le recueil jubilaire de l'Ecole d'Athènes, se peut dater entre la fin de 742 et le milieu de 746. Quant au second, les Πάτρια Κπόλεος, l'auteur de l'édition l'attribue à 995 (1).

Cette notice, notre seconde partie le montrera, nous paraît reposer sur un procès-verbal, rédigé avant l'incendie de 532. A ce moment, nous dit-on, on enleva de l'église 427 statues. De Constantin à Justinien, au cours de deux siècles, la Grande Eglise traverse bien des épreuves. Comment tant de statues purent-elles échapper à de tels périls ? Ceux-ci menaçaient surtout le corps principal : écroulement de la couverture ou incendie. Or, il est clair que les statues servaient plutôt à l'ornement des annexes ou des abords, doubles bas-côtés ou tribunes, narthex. Eusèbe, X. IV. 37-39, nous en décrit, à Tyr, les multiples détails : propylon, atrium à por-

(1) Fasc. II, p. III.

tiques, avec clôtures réticulées, propyla encore, de l'atrium aux nefs, et ceux-ci répétés sur chacun des deux côtés. Et mieux, à l'extérieur, sur ces mêmes côtés, exèdres et salles (οἴκους), attenant à la basilique et réunis aux passages qui conduisent à la grande nef. Ainsi sommes-nous conduits à examiner, à notre tour, de ce point de vue particulier, les textes ou fouilles qui nous informent de telles péripéties.

Cette histoire se peut écrire en deux chapitres. Au premier s'attache le nom de Constance, au second, ceux de Chrysostome et de Théodose II. Au premier, l'église s'écroule, au second, elle brûle.

***

Voici Constantinople, seconde Rome (330). L'empereur y construit Sainte-Irène et les Saints-Apôtres (1), l'une siège de l'évêque (2), l'autre, sépulture impériale. Pour la Grande Eglise, il choisit l'emplacement, détermine l'orientation (3), commence la construction et lègue à son fils, nous le verrons, l'honneur de l'achever.

Un fait essentiel en commande l'histoire. Constance, gagné tout jeune à l'hérésie arienne (4), fit peser, pendant vingt ans, une lourde menace sur l'orthodoxie de Nicée. Ainsi, le siège de Constantinople devint l'enjeu d'une âpre compétition, entre le catholique Paul, sacré à Sainte-Irène, en 336, et deux Ariens : d'abord, vers la fin de 338 ou le début de 339, Eusèbe de Nicomédie, puis, après la mort d'Eusèbe, en 341, Macédonius. Socrate, Théophane, Cédrénus nous en relatent les douloureux épisodes. Ce fut d'abord Paul déposé, Eusèbe transféré (5), ληστρικῶς καὶ ἀθέσμως, brigandage et illégalité (6). Ce fut ensuite, au bénéfice de Macédonius, l'expulsion par la ruse et les fidèles, massés devant l'église, en foule, étouffés

(1) Socrate, I. 16, cf. II, col. 193 B.

(2) I. 37, col. 176 B.

(3) A. M. Schneider, *Byz. Zeitsch.*, 36, 1936, p. 78.

(4) Théophane, an. 5830, Bonn, p. 53 ; de Boor, p. 37. 18 ; d'où Cédrénus, Bonn, p. 521. 4.

(5) Socrate, II. 7.

(6) Théophane, an. 5837, Bonn, p. 56. 19 ; de Boor, p. 37. 34.

ou massacrés [1]. L'historien, en termes mesurés, n'est pas moins sévère : « Ainsi Macédonius reçoit le siège des mains du Préfet, plutôt qu'en vertu du canon ecclésiastique. C'est au moyen de tant de meurtres que lui et les Ariens se rendirent maîtres de l'église » [2].

Cédrénus reproduit Théophane. Il en prend à son compte le jugement sévère, puis il ajoute [3] : « Et s'acheva la Grande Eglise, sous Constance, d'après le testament (κατὰ τὴν ἐνδιαθήκην ἐντολήν) de Constantin le Grand. Eusèbe fait la dédicace et apporte des reliques d'Antioche, et les dépose, celles du saint martyr Pamphile et de ses compagnons, Théodule, Porphyre et Paul ». Socrate, à son tour, nous informe sur la construction de la Grande Eglise. Il flétrit l'usurpation et continue : « En ce temps, l'empereur construisait la Grande Eglise, aujourd'hui nommée Sophie. On l'avait unie à celle qui se nomme Irène, que le père de l'empereur avait trouvée et qu'il avait agrandie et embellie. Et maintenant, on les voit dans la même enceinte, désignées d'un même titre, μιᾶς τὴν προσηγορίαν ἐχούσας ». L'église disputée, dans les deux cas, était Sainte-Irène. Le lecteur pensait à la Grande Eglise : il convenait de l'éclairer. Les deux textes se peuvent accorder. Deux ans seulement les séparent et sans doute Eusèbe n'avait point attendu, pour les reliques et la dédicace, le parfait achèvement.

Ici, Cédrénus éclaire largement notre voie, il nous découvre tout l'essentiel. D'où lui vient une si précieuse information ? Les reliques nous conduiront à la source. Assurément, il les a pu choisir lui-même, parmi les douze martyrs de Césarée de Palestine, dont Eusèbe nous détaille les souffrances [4]. Dans un livre de son temps, à la fin du XI[e] ou au début du XII[e] siècle, le célèbre Synaxaire de Sirmond, il les trouvait commémorés à Sainte-Sophie, le 16 février [5]. Une réplique [6] lui apprenait aussi que leurs corps, déposés lors

(1) Socrate, II. 16.

(2) II. 16, P. G., 67, 218 B.

(3) Bonn, p. 522. 23.

(4) *Dict. Arch. Chrét.*, V. p. 764, et XIII, p. 754.

(5) Delehaye, *Synaxarion Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902. p. vii, 467. 30.

(6) Sa, p. viii.

de la dédicace (ἐνεθρονίσθη, p. 467-468, l. 53), s'y conservaient saufs et entiers (ἔνδον τοῦ κυκλείου), non au côté du sanctuaire, au passage de l'empereur ([1]), mais derrière l'autel, sous les degrés du banc presbytéral, au bas d'un escalier tournant, à l'endroit nommé le Saint des Saints, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Διήγησις περὶ τῆς ἁγ. Σοφίας, Preger, p. 94). Dans cet ensemble, si riche, certains de ses contemporains avaient fait un choix, et lui donnaient ainsi un exemple. Mais il ne l'a pas suivi. Les autres, visiblement, prenaient au hasard. Cédrénus nous présente un groupe raisonné, et ce qui est pour nous d'un grand prix, ce groupe provient d'une ancienne tradition orientale.

Les douze d'Eusèbe appartiennent à la pratique de la Grande Eglise. En remontant les âges, nous les rencontrons aux IX-X[e] siècles, dans le typikon de Dmitrievskij ([2]) et le canon de Théophane († 853), jusqu'au VI[e] même, si nous en croyons la réplique de Sirmond, puis, au-delà du célèbre martyrologe hiéronymien ([3]), en Asie, dans l'original grec perdu, que L. Duchesne, maître hors pair en la matière, nommait martyrologe d'Orient. L'abrégé syriaque qui nous en reste a son prix, car il permet, à notre sens, de restituer au hiéronymien un nom omis, celui de Paul. Or, dans cette lignée orientale, se rencontrent, à Alep, deux ménologes jacobites, où se reconnaît l'ordonnance de Cédrénus ([4]). Comparons.

Eus.: Pamphile, Valens et Paul, église de Césarée; Porphyre, du dehors, annoncé par Séleucus; le vieillard Théodule, homme du gouverneur; Julien qui vient baiser les morts; cinq Egyptiens anonymes.

Jacob.: « Pamphile et Théodule, et le reste de ceux qui étaient avec eux ». Ou bien: « et leurs compagnons ».

Cédr.: « Pamphile et ses compagnons, Théodule, Porphyre et Paul ».

Cédrénus s'explique sans peine. Ecartons le nom latin, le simple messager et le dernier venu, victime de sa tendresse, et tout naturellement les cinq Egyptiens anonymes. Remontons au second rang Théodule, homme d'âge, qui sut,

([1]) *Cer.*, p. 15. 24.
([2]) Τυπικά, Kiev, 18›5, p. 1.
([3]) *Acta sanct.*, nov. II, pars. I[a].
([4]) Nau, *Patrol. Orient.*, X, fasc. I, p. 13. 2, 72. 6, 119. 10.

sans doute, tenir tête, bravement, à son chef, nous aurons l'ordre et le choix réfléchis qui, des fantaisies du XII[e] siècle byzantin, distinguent une vieille tradition orientale.

On attribuait à Nicomédie, à Antioche, le « martyrologe d'Orient ». L'arien Eusèbe venait de Nicomédie. Constance résidait souvent à Antioche et dirigeait de là ses coups contre l'orthodoxie nicéenne.

Dix-neuf ou vingt ans s'écoulent. Macédonius, imprudent, tombe en disgrâce (1) et cède son siège. Le 15 février 360, « le peuple étant rassemblé pour la dédicace de la Grande Eglise », son successeur, Eudoxios, lance un mot tapageur : « le Père sans piété, le Fils toute piété » (2). Quelle dédicace ? La première église aurait-elle attendu ces dix-neuf ou vingt ans ? L. Duchesne s'y est trompé (3). Cédrénus nous a mis en garde et voici une seconde interpolation, fort précise : « Eudoxios fit une seconde dédicace de Sainte-Sophie, parce que, ayant été une première fois achevée, et dédiée par Eusèbe, ce fut à recommencer, elle tomba et de nouveau fut reconstruite par le même Constance ». Suite évidente du premier passage que nous avons vu ajouté à Théophane. L'essentiel s'en retrouve : l'achèvement, συντελεσθεῖσαν (p. 523. 4), en face de ἀπαρτισμόν (p. 530. 15), et surtout la dédicace d'Eusèbe.

Le Chronicon Paschale, bien informé des événements (4) insiste sur les largesses impériales, objets de culte ou dotations, tout ce que demande une œuvre de premier rang, la cathédrale d'une grande cité.

Pareille intention se reconnaît dans la structure même de l'édifice. Information d'un grand prix, que nous devons à un troisième morceau de Cédrénus (5) : « En 361, lors de la proclamation de Julien, en Gaule, aussitôt, la coupole, ἡ τροῦλλα, de la sainte Grande Eglise de Dieu, étant en manière de four, φουρνικὴ οὖσα, tomba et réduisit en poussière l'ambon et les degrés (τὰς σολέας) en onychite ». Φουρνική dérive de φοῦρνος.

(1) Sozomène, IV. 21.
(2) Sozomène, IV. 26 ; Socrate, II. 43, col. 355-356.
(3) *Hist. de l'Église*, p. 303 ; Fliche-Martin, III, p. 172.
(4) Bonn, p. 543, 16 sq.
(5) Bonn, p. 531. 14.

Du Cange paraît admettre la définition de Leunclavius : « habens formam furni, rotundum, non in lungum projectum, θολωτόν ». Le four se définit : « ouvrage de maçonnerie voûté en rond » (1). Mais, à désigner un tel ouvrage, τροῦλλα semble suffire. Si l'on a distingué la présente coupole en la comparant à un four, si, par cette structure, on en explique la chute, c'est qu'il y en avait d'autre sorte, plus solide. On la comparaît à la coupole de bois, ξυλότρουλλος, dont Constantin avait abrité les Saints-Apôtres (2), donnant ainsi l'exemple à Théodose le Grand (Saint-Marc: Preger, p. 277. 11). J'en crois reconnaître les appuis, en Isaurie, dans l'église bien connue de Hoca Kalesi, telle que la décrit Paul Lemerle (3). La Sainte-Sophie de Justinien connut la même aventure : ὁ νεοτερικὸς τροῦλλος, disait-on d'elle (Διήγησις, dans Preger, p. 105). Celle de Constance, traitée avec le même zèle, semblablement riche d'or et neuve de structure, pour la même nouveauté téméraire, se peut inscrire aussi dans l'histoire de l'art chrétien d'Orient.

Au temps de Théodose le Grand, quand se tenait, à Constantinople, le second concile œcuménique, la Διήγησις περὶ τῆς ἁγίας Σοφίας rapporte que la charpente fut incendiée par les Ariens et remplacée, deux ans après, par des voûtes cylindriques (4). Nous ne retiendrons pas pareille légende. Ce fut plus tard, en effet, en 388, que les hérétiques commirent leur attentat, non contre l'église, mais contre le palais épiscopal (οἰκίαν), qu'ils détruisirent (5).

Ici s'achève notre premier chapitre. Deux écroulements. Le second, décrit clairement : une coupole de maçonnerie, la catastrophe n'atteint que le centre de l'église et laisse saufs les annexes ou alentours, où se pouvaient admirer les statues. Le premier se produisit probablement, au croisement du transept et de la nef, point faible des charpentes (6), et n'eut point, sans doute, d'effet plus étendu.

(1) *Dict. Acad.*, 1835.
(2) Du Cange, s. v. τροῦλλα; Preger, p. 286. 18.
(3) *Philippes*, p. 471, fig. 47.
(4) Preger, p. 74. 10 à 75. 7.
(5) Socrate, V. 13, P. G., 67, col. 599 C.
(6) Preger, p. 140. 1.

***

Au temps du deuxième concile (381), Grégoire de Nazianze, découragé, renonçait au siège et faisait ses adieux à la Grande Eglise, depuis longtemps reconstruite et alors rendue aux Catholiques : ἡ νέα κληρονομία (1). En 404, Jean Chrysostome la quittait aussi, mais pour un exil mortel, la laissant en flammes. Le feu prit au centre et de là gagna l'extérieur, au Sud. Les uns déplorent une seule perte, irréparable : le Sénat et ses chefs-d'œuvre antiques. D'autres affirment que tous les édifices périrent. Où reconnaître la vérité ? Notre sujet en demande la recherche, étude délicate entre toutes.

La catastrophe retentissante a largement retenu historiens, chroniqueurs ou hagiographes, de toute époque et de tout ordre, et qui la rapportent de bien des manières. Et nous avons, semble-t-il, la plus rare des fortunes : le disciple du grand orateur, son confident intime, Palladius, était présent et n'a pas attendu plus de quatre ans pour écrire la vie de son maître (2). Un doute pourtant nous arrête. Nous voudrions bien lui accorder notre entière confiance. Coleman-Norton nous y engage (p. LXIII). L'auteur, nous dit-il, n'abuse point du miracle. Mais un historien sans parti-pris surnaturel aurait-il écrit : « Le feu se propageait sur le dos des salles de l'église, salaire de l'injustice (3), comme si le châtiment n'en était infligé par Dieu, pour donner sagesse et clairvoyance à ceux qui ne savent voir clair, sans le spectacle de tels maux, envoyés de Dieu » (p. 62, l. 1. 13-14). N'est-ce point abuser du miracle que de représenter le feu comme chose vivante ? A peine apparu, il cherche « l'interprète du verbe », et, ne le trouvant pas, il commence ses ravages (p. 62. 8), il agit à dessein φρονίμως, (1. 19), atteint le Sénat par le côté opposé à l'église, afin de ne point laisser attribuer le mal à la proximité : fait miraculeux, artifice divin, (1. 21-24). Ainsi la voie se trouve ouverte à toutes les exagé-

(1) P. G., 36, col. 489 B.

(2) Éd. Bigot, Paris, 1787 ; P. R. Coleman-Norton, *Palladii dialogus de vita Ioannis Chrysostomi*, Cambridge, 1928 ; voy. p. XVII, XXX, LX.

(3) II Petr., 2. 13.

rations, la foule indemne, entre deux montagnes de flammes (l. 24-25), le Sénat dépassé. Le feu, volant en cercle, comme s'il obéissait à un signal, atteint, sans en ménager aucun, les édifices des alentours (τῶν κύκλῳ δωμάτων). Il n'épargne que le trésor, sans doute à l'extremité Sud du narthex [1], pour sauvegarder l'honneur du maître (p. 63. 9). Flamme providendentielle, lieu commun, dont M. Frolow me signale un exemple remarquable: le corps de Saint Polycarpe protégé par elle [2]. Ici, c'est abus peut-être, que d'exagérer le malheur d'un ennemi pour l'accabler.

En présence de ce savant échafaudage, mettons le texte très simple d'un historien de l'Eglise, éloigné de Chrysostome, parce que ses amis, les Novatiens, en avaient subi les attaques [3], mais sans parti-pris. Socrate, au surplus, a pu voir l'incendie à l'âge de vingt ou vingt-cinq ans [4]. D'abord, le récit du conflit [5]. Il mentionne, à ce propos, un groupe de disciples nommés Joannites. Puis, l'exil: « Il s'éloignait, arraché de l'église. Quelques-uns des Joannites, le même jour, l'incendièrent. Comme elle brûlait, un vent d'Est (ἀπηλιώτης), soufflant plus violemment, brûla l'édifice du Sénat, complètement, κατέκαυσε ». L'affaire eut des suites douloureuses: « Le préfet Optat, du culte païen, en conséquence ennemi des chrétiens, agit contre les amis de Jean. « Combien d'entre eux il châtia, je juge à propos de le taire ». Mesure et discrétion méritent confiance.

Tel fut, vers 620-630, le sentiment d'un hagiographe, Georges, Patriarche d'Alexandrie [6]. Auteur scrupuleux, soucieux de ne rien ajouter de lui-même, il insère, judicieusement, le vent d'Est, sans consentir toutefois à mettre l'incendie à la charge des Joannites.

Dans son édition monumentale de Chrysostome, au tome VIII, après Georges d'Alexandrie, Savile donne un anonyme, qui se date après 959, puis Métaphraste [7]. A la base

(1) Cf. Lemerle, *Philippes*, p. 383, 444.

(2) *Passio Polycarpi*, dans S. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, part. II, vol. I, p. 614-615.

(3) Socrate, VI, 22; cf. *Acta Sanctorum*, 14 sept., p. 522, 524, 525.

(4) Chr. Baur, *St. Jean Chrysostome*, Louvain-Paris, 1907, p. 40-41.

(5) VI. 18; P. G., 67, col. 721-722.

(6) Coleman-Norton, p. XIII, n. 9.

(7) Baur, p. 47.

de ces versions, Montfaucon reconnaissait Georges d'Alexandrie. Ceci ne vaut que pour Léon le Sage (886-911: Baur, p. 46). Les deux autres dépendent d'un texte qu'aucun de ces savants ne paraît avoir connu. La différence est essentielle: au lieu de Palladius doucement atténué au moyen de Socrate, le surnaturel, au moyen de l'histoire, c'est l'histoire ouverte à une part raisonnable de surnaturel.

Ce texte précieux, Du Cange nous l'a révélé, dans sa *Constantinopolis Christiana* (1), sans référence précise: « Historia conciliabuli excitati contra Joannem Chrysostomum ». Nous le désignerons, de son nom. Nous traduisons: « Le jour même où le soleil des croyants, loin d'eux, se coucha, exilé, un feu divin, [sortit] du milieu du trône où il s'asseyait, et par ses enseignements sacrés, enflammait les auditeurs. Ce feu s'était allumé sans aucune cause humaine. Serpentant vers le haut par les chaînes, avec de fortes secousses, il s'était dégagé au-dessus du toit, ἐπὶ νώτου ἐκτετίνατο, consumant toute la matière de la loge épiscopale, ἐπισκοπείου, et de là, un vent d'Est, soufflant avec violence, et de l'église, transportant le feu sur l'édifice impérial du Sénat, situé vers le Sud, il le consuma jusqu'au bout. Ainsi, en trois heures de jour, l'œuvre de nombreuses années, d'une beauté indicible, fut anéantie ».

Tel est le cadre où Métaphraste, à la fin du X^e siècle, et d'après lui Nicéphore Xanthopoulos, au XIV^e, ont introduit, sans rien retrancher du texte utilisé, deux emprunts à Palladius. Nous les soulignons. Le vent a transporté le feu au Sénat, et *le feu intelligent a tout préservé au cours du trajet*, puis, une fois la destruction du Sénat consommée, il *continua en rond jusqu'à l'édicule des vases précieux, pour sauvegarder l'honneur du saint.* L'anonyme Savile retouche la combinaison, supprime le vent d'Est, retranche ou modifie ce qui s'y rapporte. On admet qu'il a précédé Métaphraste. Alors, la formule de Métaphraste est plus ancienne et n'en reçoit que plus de prix.

Ainsi remontons-nous le cours des siècles, et dépouillant l'anonyme Du Cange de toute intrusion, en chercherons nous la date. La date ressort d'abord de la composition. Notre anonyme ne l'a point ordonnée de lui-même. Il suit Palladius

(1) III. 5, Venise, p. 6 a C.

et l'amende. Il est un point, pourtant, où il se montre fidèle. Chrysostome prêchait de l'ambon : nous tenons l'information de Socrate, VI. 5, et de Sozomène, VIII. 5. Georges d'Alexandrie, dans une autre vie perdue l'a retenue [1]. Un siège y trouvait place sans peine [2]. Tous le savaient et le récit ne se comprendrait pas autrement. Pourquoi le rappeler? Pas plus que son modèle, l'anonyme n'en voit la nécessité, sans doute parce qu'il en était proche, lui aussi, dans le temps. Il traite autrement l'exposé des faits : il transpose tout résolument. C'est, au début, une savante période, dont il change l'image dominante. Puis, le récit. Palladius suivait la flamme sur le trône vide et la plateforme de pierre, où elle dévorait l'aménagement, σκευωρίαν, baldaquin ou tentures. Et voici qu'elle se ramifie en filets, se glisse par les chaînes sur le toit, et avance, comme une vipère se mangeant le ventre. L'anonyme laisse ces détails, ces amusements, il s'en tient à l'essentiel : le feu serpentant par les chaînes. A l'élégance littéraire, τῶν δωμάτων, il substitue le terme précis, τοῦ ἐπισκοπείου, fort précieux, nous le verrons. Mieux encore : il laisse le châtiment divin et tout ce qui s'en suit, toutes les extravagances du feu intelligent. Il ne retient du surnaturel que le point de départ : le feu allumé sans la main de l'homme. Pour le reste, il suit Socrate : le vent d'Est propageant l'incendie, et le fléau limité au Sénat. Palladius écrivait encore, p. 63. 11 : « La souillure de cette conduite maudite était lavée par la puissance du feu ... En trois heures de jour, l'œuvre de nombreuses années était anéantie ». L'anonyme supprime la souillure et ennoblit la fin : « œuvre de nombreuses années et beauté indicible ». La cause est entendue : nos statues, s'il s'en trouvait là, hors du Sénat, échappèrent au désastre.

Ainsi, tout naturellement, nous chercherons la date après Palladius. Elle se peut établir de façon claire. Socrate, en 339, publiant son œuvre, fournit le vent d'Est : terme antérieur. Ἐπισκοπεῖον donne l'autre. C'était, dans le haut de l'église, une tribune, peut-être même un appartement, réservé à

(1) Du Cange, *Const. Christ.*, III. 5, Venise, p. 6 a D ; Photius, P. G., 103, col. 257 C.

(2) Lemerle, *Philippes*, p. 359, pl. XXVI.

l'évêque. Chrysostome y sut tenir bon : ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ. Georges d'Alexandrie précise : au texte de Palladius, il ajoute τῆς ἐκκλησίας ; et Palladius encore écrit plus loin : καθελθῶν... τοῦ ἐπισκοπείου (1). Nous le trouvons mentionné. à propos des conciles œcuméniques d'Ephèse et de Chalcédoine (2). L'Eglise de Constantinople avait alors à sa tête un évêque. Au temps de Justin et de Justinien, dès 518, se rencontrent plusieurs « patriarches œcuméniques » (3). Attendons, si l'on veut, le milieu du VI^e siècle, alors que Justinien exerce son influence sur l'Eglise par l'intermédiaire de cinq patriarches (4). En conséquence, le palais, dès lors, se nomme πατριαρχεῖον (5).

Reste un grand siècle à remonter pour rejoindre Socrate. Cet intervalle se peut réduire. Déjà le souvenir de l'ambon mettait l'anonyme près de Chrysostome. Voici qui le recule davantage. Palladius écrivait simplement φλὸξ ... φανεῖσα, une flamme apparue, il le dépasse avec πῦρ θεῖον et atteint ainsi Saint Ambroise, rappelant à l'empereur le châtiment de Julien, lorsque l'apostat ordonna de remonter le temple de Jérusalem : *divino qui faciebant repurgium igne flagrarunt* (6), le feu divin, le personnel brûlé. Nous voici donc tout près de Socrate, notre premier terme. Le second, d'autre part, pourrait remonter d'un siècle, jusqu'à Théodoret (450), qui résume Saint Ambroise et l'élargit, à l'exemple de Palladius et de l'anonyme, laissant tomber, par contre, le mot essentiel : *divinum* (7). Ainsi remonterons-nous au milieu du V^e siècle.

Comment notre anonyme s'est-il pu constituer ? D'où provient-il ? Du Cange, nous le savons, l'emprunte à « l'histoire du concile dressé contre Chrysostome ». Nous l'avons cherché sans succès dans les collections de conciles. Nous l'espérions trouver sous la plume de Photius, à la suite des libelles versés au procès par les ennemis du saint. Il manque à cette place, dans le Myriobiblon. Mais nous le trouvons en un grou-

(1) *Dialogue*, X, p. 59. 25, apparat, et 60. 14-15.
(2) Du Cange, *Dict.*, s. v.
(3) *Dict. Arch. Chrét.*, XIII, 2475.
(4) L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris, 1926, p. 562 sq.
(5) Du Cange, *Dict.*, s. v., et *Const. Christ.*, Venise, II, 8. p. 113.
(6) Ambrosius, *Epist.*, 40. 12.
(7) *Eccles. Hist.*, III. 20.

pement inattendu, dont Du Cange a retenu le titre. C'est un opuscule, quelques pages à peine, compris dans deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, au fond grec, 1355 et 1610 A, que le catalogue d'Henri Omont attribue, le second, au XIV° siècle, le premier, au XV°. Nous y cherchons l'incendie après les actes du Chêne, où fut prononcée la déposition, à la suite, au moment du second exil. Nous le trouvons bien plus loin, à la fin de l'écrit. Dans l'intervalle se déroule, en de longs détails, un poignant épisode: l'interventîon du pape Innocent. Palladius en fait l'histoire. M. Bardy la caractérise heureusement: « Innocent ne dépose pas Atticus, il n'excommunie pas l'empereur Arcadius, mais rompt les liens de communion entre l'Orient et l'Occident » ([1]). A cette sage mesure s'oppose le récit dramatique de nos deux manuscrits. L'arme du Pape est, ici, l'excommunication. Etude attachante, que nous avons approfondie, et qui nous a paru confirmer ce que nous avons proposé plus haut: attribuer la description de Du Cange au temps où parurent les deux histoires de Socrate et de Sozomène, soit au milieu du V° siècle. Nous nous expliquerons en un autre article.

Socrate, éloigné de Jean, s'était fait l'écho de ses ennemis. De bonnes âmes s'affligeaient d'entendre accuser les Joannites. Arcadius mit fin aux poursuites, ce dont Sozomène tient compte ([2]). Bousculades étouffantes, aux portes et à l'intérieur, poussée formidable. « Sur ces entrefaites, le feu, soudain, saisit l'église de tous côtés, et, la parcourant toute entière, dévora aussi le vaste édifice du Sénat, qui lui était voisin, au Sud. Du soir au matin, le feu avança toujours et finit par consumer toutes les matières demeurées intactes ». Rien ne reste donc aux deux édifices, mais eux seuls sont atteints. Socrate est plus précis, plus vrai, semble-t-il, aussi, au sujet de l'église, sans l'exagération que l'on sent ici.

Plus tard, une chronique presque perdue, dont nous devons à Maï un fragment précieux ([3]), reprend Sozomène et le combine avec Palladius. L'auteur s'égare, il est vrai, quand, ignorant l'ambon où prêchait le maître — le temps avait passé

([1]) Fliche-Martin, IV, p. 246.

([2]) *Cod. Theod.*, XVI, 11, 37. — Soz., VIII. 22, P. G., 67, col. 1572.

([3]) P. G. 85, col. 1805-1806 sq.

— il imagine le feu sortant de l'autel et montant, non plus par de nombreuses chaînes, au milieu de la nef, telles que Théodora, aux Saints-Apôtres, en voulait suspendre, à la base de la coupole, pour donner plus d'éclat à la dédicace [1], mais par une seule, celle de la « chandelle qui veille sans repos », suspendue à la conque. Toutefois, pour le reste, il fait un choix judicieux. Palladius lui donne ce qu'il a écrit de plus noble et de plus humain, les adieux ; Sozomène, les abords préservés du feu. Le feu dépasse bien le Sénat, mais ce n'est point pour tourner en rond et consumer, sans aucun ménagement, tous les édifices voisins. C'est pour filer droit, à l'opposé, au Palais. La cause est jugée : Zosime, témoin tardif et passionné, n'y pourra rien changer. Comment prendre au sérieux les stratagèmes pervers et la rage de destruction qu'il prête aux malheureux disciples du grand orateur ? [2].

Les vieilles sources s'épuisent à Byzance. D'abord, Sozomène. Théophane, qui termine en 813, en retient à peine ce peu de mots : « Le peuple brûla l'église » [3]. Quant au fragment Maï, il compte une longue descendance. Il tient de très près à Malalas. Malalas se continue, élargi, avec Jean d'Antioche, jusques en 610. Jean d'Antioche, à son tour, informe bien d'autres auteurs, en premier lieu Syméon Magister, copié par Jean Grammatikos, et celui-ci nous fait lire, au sujet de Chrysostome : « Il quitta l'église, et aussitôt un feu, sortant de l'autel, dévora tout » [4]. Ainsi, deux traditions en présence : Sozomène seul, Sozomène et Palladius. Cédrénus [5] les recueille l'une et l'autre, sans choisir.

Laissons ces épigones. Remontons aux chroniques simples et pleines, tirées, sans « contamination », des premiers récits. Le comte Marcellin et le Chronicon Paschale, qui souvent concordent, se partagent ici, entre les deux versions opposées : Palladius et Socrate, surnaturel et histoire. Ceci ne saurait laisser indifférent qui veut suivre les courants du V^e siècle et

(1) PREGER, p. 287. 20.
(2) V, 24, Bonn, p. 280, l. 15.
(3) An. 5898. Bonn, p. 123. 16.
(4) Bonn, p. 105, 4 : cf. KRUMBACHER, *G. B. L*^{2}., p. 336.
(5) Bonn, p. 585. 4.

mieux comprendre le double aspect de la pensée byzantine, à la fois grecque et chrétienne.

Nous tenons ainsi pour certain que le feu s'est arrêté au Sénat. Sans tarder, on voulait réparer, mais le péril extérieur fit remettre. Ce fut jusques en 415, au dire du comte Marcellin (1). Nouvelle dédicace, avec des reliques amenées de loin à l'échelle de Chalcédoine, puis, de là, portées en grand cortège par l'évêque de Constantinople, Atticus, et un autre, de Phénicie (2). Reliques surprenantes, de personnages vénérables, Joseph, fils de Jacob, et Zacharie, père du Précurseur, dont le chroniqueur semble avoir confondu les noms.

La plus belle des merveilles, θεαμάτων κάλλιστον, attendait ces reliques. Au moment de la dédicace, Pulchérie, sœur de l'empereur, portait, depuis un an, le titre d'Augusta. Très pieuse, elle dota églises et établissements charitables. Le plus riche de ses dons fut la table d'autel, chargée d'or et de gemmes (3). Belle reconstruction, en pierres de taille, dont le *Chronicon Paschale*, décrivant la catastrophe de 532, loue les colonnes puissantes et admirables (σὺν τοῖς φοβεροῖς καὶ θαυμαστοῖς κίοσι), visiblement celles du portique monumental dont A. M. Schneider a dégagé les restes (4).

Devant ce portique passait une rue, conduisant de l'Acropole à l'Augustaion, du Sud et Nord. Il se dressait sur le côté Est de la rue, à 1 m. 40 plus haut. On y accédait par un escalier de même largeur. Il mesurait 5 m. 5 en profondeur, sur 60 m. en largeur. Les huit colonnes atteignaient, en hauteur, 5 m. 80.

Quelle date lui assigner? Dans le portique s'insère, au Nord, un propylon, sorte de vestibule sans saillie, ajouté après coup. Or, à ce propylon appartenait un chapiteau semblable à celui de la Porte dorée, datée de 425. Le portique, plus ancien que le propylon, appartiendrait ainsi, A. M. Schneider l'assure, à la « construction antérieure ». Au même endroit, le bord de l'escalier, détruit, et l'intérieur du stylobate, en

(1) *Chronica minora*, II. 72 ; RICHTER, 45 = 935.
(2) *Chron. pasch.*, Bonn, p. 572.
(3) Sozomène, IX. 1, P. G., 67, col. 1593-1596.
(4) *Byz. Zeitsch.*, 36, 1936, p. 77-85.

désordre, confirmeraient pareille conclusion. Ceci nous ramène à Chrysostome. Palladius nous le montre quittant le baptistère pour rejoindre, à l'Ouest, la grande porte, πυλῶνα, afin d'installer là, pour faire patienter le peuple, l'attelage d'ânes, τὸ ὀνοζύγιον, où il avait coutume de s'asseoir (1). Ainsi, A. M. Schneider aurait dégagé le pavé où commence, pour le grand orateur, le chemin de l'exil.

Remonterons-nous plus haut ? A. M. Schneider y consent pour le plan. La thèse se peut soutenir. La φουρνική n'etait pas à recommencer. Au feu de Chrysostome, il fallait, pour ramper prestement, une basilique à charpente, et des tribunes, attestées, d'ailleurs. par Métaphraste (2). Les soixante mètres de large, A. M. Schneider en fait la juste remarque, donnent cinq nefs, le chiffre du Latran ou du Vatican. Doubles collatéraux, vaste narthex, soutien de l'épiscopeion, et les annexes de tout ordre, connues ou ignorées, suffisaient, à défaut de l'atrium, à la protection de nombreuses statues.

L'église de Théodose II se reconnaissait autrefois sur un ivoire bien connu de la cathédrale de Trèves. Il n'en est plus ainsi depuis que P. Delbrück (Consulardiptychen, p. 572) nous a proposé, en raison du style, le septième siècle, plutôt la fin. La composition n'en demeure pas moins plus ancienne. Nous n'y trouvons point, en effet, la coupole de Justinien, mais bien notre basilique, simplifiée, accompagnée du baptistère où s'arrêta Chrysostome. Devant la porte, la Sagesse attend le cortège des deux reliques, portées en voiture par les deux prélats. Dans le fond, les δώματα de Palladius, massés en un majesteux ensemble. Plus loin, le Christ de la Chalcé indique le Palais. Or, c'est là que se découvre la réplique. La Chalcé, en effet, avant les Iconoclastes, possédait deux images du Christ: une statue miraculeuse, œuvre de Constantin, une simple icone, œuvre de Tibère (3). Au-dessus de l'icone, Tibère avait dressé sa propre statue et celles de ses enfants. Evénement mémorable, dont il lui plut, sans doute, d'associer le souvenir au cortège des reliques, magnifique témoin,

(1) *Dialogue*, p. 61. 18.
(2) P. G., 114, col. 113.
(3) Preger, p. 22. 3 = 197. 2, 219. 14.

aussi, de la piété impériale. Justement, son règne (578-582) précède de peu l'époque proposée par P. Delbrück.

Sur cette modeste image d'une cérémonie grandiose, suivie par d'innombrables fidèles, se termine l'histoire mouvementée de la Grande Eglise, avant Justinien. Deux fois écroulée, une brûlée, elle fut trois fois reconstruite, avec grand luxe, et même avec un assez louable souci de nouveauté. Les 427 statues des Parastaseis pouvaient-elles échapper à ces périls répétés? Oui, si elles se disposaient, comme il convient, dans les annexes ou aux abords. Même le cas de Chrysostome cesse d'être un mystère. Les témoins dignes de foi limitent le mal au Sénat, et réduisent à néant le roman mystique de Palladius. Nous passerons ainsi avec moins d'appréhension à l'examen des statues.

Paris.

GABRIEL MILLET.

Mosè, vescovo di Adulis

Quanti si occupano di storia ecclesiastica hanno assai di frequente l'occasione di consultare l'opera del Gams sulle serie episcopali (1); se noi l'apriamo alla pagina dei presuli di Adulis vi troviamo citato, unico fra gli antichi: « circa 400, Moyses ». Il Gams non indica le fonti dalle quali prende le sue indicazioni: da dove dunque ha egli desunto questo nome e questa data? Non vi è dubbio che egli conosce il nome attraverso un testo largamente diffuso, attribuito ad un Palladio, e che è il solo, per quanto mi sia noto, che lo citi. Da quale edizione del testo, che sono parecchie, non posso dirlo.

Esso fu infatti interpolato in uno dei manoscritti dello Pseudo-Callistene, il parigino greco 1711 del secolo XI, cioè il codice A dell'edizione di C. Müller (2). Tale manoscritto (3) è il solo fra i numerosi del testo attribuito a Callistene, che contenga tale interpolazione: la quale non si trova nemmeno nelle traduzioni orientali, l'araba, l'etiopica, la siriaca, ne nei frammenti di testi copti a noi pervenuti (4). Non passò neppure nella traduzione latina di Julius Valerius (5).

(1) P. B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae.* Ratisbonae 1873, p. 462.

(2) C. MÜLLER, *Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. fragmenta collegit, Pseudo-Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit...* Parisiis (Firmin-Didot) 1877, lb. III, 7 sg.

(3) AD. AUSFELD, *Der Griechische Alexanderroman.* Leipzig 1907, pp. 8-10.

(4) Si veda K. F. WEYMANN, *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes.* Dissert. Heidelberg 1901; E. A. WALLIS BUDGE, *The Alexander Book in Ethiopia,* London 1933; dello stesso, *The History of Alexander the Great being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes,* Cambridge 1889; O. VON LEMM, *Der Alexanderroman bei den Kopten.* St. Pétersbourg 1903.

(5) Vedine l'ediz. B. KUEBLER, Lipsiae (Teubner) 1888 e lo studio di AD. AUSFELD, *Zu Pseudokallisthenes und Julius Valierus,* in *Rheinisches Museum für Philologie,* n. f., LII (1897).

Il testo sta anche a sè, in non pochi manoscritti. Da uno viennese (che deve essere l'odierno Vindobonensis suppl. 97, del secolo XV) ne pubblicò la prima edizione J. Camerarius [Kammermeister] (1), probabilmente nel 1569 (2). Senza avere conoscenza di questa prima stampa, ne diede una seconda edizione E. Bissaeus, da un codice londinese, nel 1665 (3): una ristampa ebbe luogo nel 1668. Questa edizione sembrò accontentasse gli studiosi, sì che per due secoli quasi nessuno si curò degli altri manoscritti esistenti nelle biblioteche europee sino a quando e anche dopo che il testo fu ristampato dal Müller in base al codice parigino greco 1711, dove sta interpolato nell'opera dello pseudo-Callistene: ed è solo da non molti anni che tutto il materiale fu ripreso di nuovo in esame dal Früchtel (4).

Notiamo intanto che il testo era stato utilizzato dagli scrittori bizantini. Già il Bernhardy (5) aveva osservato l'uso che ne aveva fatto Georgius Cedrenus (6); poi l'impiegarono Georgius Monachos (Hamartolos) (7) e Michael Glycas (8). Ma ben più larga diffusione ebbe nel mondo occidentale, diffusione che fu già ottimamente studiata. Il Wilmart (9) ha preso in esame le tre diverse traduzioni latine che ci sono pervenute: egli distingue la redazione V (10) che ha tutto l'aspetto di una traduzione diretta e antica la quale, pur semplificandola, segue abbastanza fedelmente la redazione greca; la reda-

(1) *Libellus gnomologicus*, Lipsiae s. a., pp. 110-149.

(2) Su tale data cf. Kollar, *Supplementum ad Petri Lambecii Commentarios de Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, I, p. 599.

(3) Παλλαδίου περί τῶν τῆς Ἰνδιας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων. *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus... in lucem protulit ex bibliotheca regia E. Bissaeus*, Londini 1665,

(4) L. Früchtel, Παλλαδίου περί τῶν τῆς Ἰνδίας καὶ τῶν Βραχμάνων. Dissert. Erlangen 1920.

(5) G. Bernhardy, *Analecta in Geographos minores*, 1850, p. 35.

(6) Ediz. Bekker, pp. 268-269; *P. G.*, cxxi, col. 304-305.

(7) *P. G.*, CX, coll. 76-77.

(8) Ediz. Bekker, vol. I, pp. 269-270.

(9) André Wilmart, *Les textes latins de la lettre de Palladius sur les mœurs des Brahmanes*, in *Revue Bénédictine*, xlv (1933), pp. 29-42.

(10) Basata principalmente sui manoscritti Vatic. lat. 281 (dell'anno 1374), lat. 282 (del secolo XI) e Reginensis 126 (fine del XII sec,). Per gli altri mss. vedi Wilmart, op. cit., p. 32, nota 2.

zione B contenuta in un manoscritto di Bamberga [1], copiato nell'XI secolo, e che si basa interamente sulla redazioue precedente, pur abbreviandola e rimaneggiandola [2]; infine la redazione S, attribuita a S. Ambrogio, la quale non è altro se non una compilazione arbitraria, opera probabilmente di un umanista, che altera completamente l'originale e di cui non si deve tenere alcun conto.

Secondo il Pfister la traduzione latina originale deve risalire al V-VI secolo e fu probabilmente nota ad Isidoro da Siviglia [3]. Questa ipotesi ha dunque una certa importanza per il problema della datazione del testo, che più o meno largamente fu sempre utilizzato nel medio evo [4]. Tale sua larga diffusione rende sempre meno spiegabile come sia rimasto ignoto, e come sia rimasta ignota l'ampia letteratura che lo riguarda, ai moderni studiosi di storia abissina [5]. Non un accenno se ne trova nell'opera del Conti Rossini, al quale quindi manca la conoscenza anche del vescovo di Adulis che vi è citato, il che ha una non piccola importanza per la storia del cristianesimo primitivo in Abissinia.

Per la spiegazione di questo testo un problema è da risolvere: chi ne sia l'autore e in qual tempo scrisse.

La prima attribuzione, quella che sembrò ovvia agli antichi studiosi, fu a Palladio, il ben noto autore della *Historia Lausiaca*, da lui redatta intorno all'anno 420. Nato in Ga-

(1) Hist. 3 (= E. III. 14). Fr. Leitschuh, *Katalog der Handschriften der K. Bibl. zu Bamberg,* I, 2ª (1895), pp. 120-127. Cf. F. Pfister, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo,* 1913.

(2) Fu edita da B. Kübler, in *Romanische Forschungen,* VI (1891), pp. 210-214.

(3) F. Pfister, *Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander und den Brahamanen,* in *Hermes,* LXXVI (1941), p. 152.

(4) Oltre all'importantissimo scritto del Pfister citato nella nota precedente, si vedano: H. Becker, *Die Brahamanen in der Alexandersage.* Beigabe zur Programm. des K. Friedrichs-Kollegiums, Königsberg 1889; M. Manitius, *Ein Brief des 13. Jahrhunderts,* in *Neues Archiv,* XXXI (1906), pp. 728-732, che dà un interessante elenco di antiche biblioteche che conservavano il testo del Palladio: F. Pfister, *Die Brahmanen in der Alexandersage,* in *Philolog. Wochenschrift,* XLI (1921), pp. 569-575).

(5) Fu più noto agli studiosi dei rapporti dell'Occidente con l'India; cf. H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World, from the earliest times to the fall of Rome,* Cambridge 1916, p. 147, che lo attribuisce al V° secolo, riferendosi a McCrindle, *Ancient India,* p. 147.

latia intorno al 367, si fece monaco verso l'anno 387; fu lungamente in Egitto ed in Palestina, per esser poi nominato vescovo di Helenopolis in Bithynia. Fu in seguito esiliato a Syene per la sua fedeltà a S. Giovanni Chrysostomos. L'attribuzione a lui è ancora avanzata da Zoeckler (1), Christ (2) e Krumbacher (3) e P. R. Coleman-Norton tentò di sostenerla con ragioni filologiche ancora quando essa era stata abbandonata (4). Infatti nella sua dottissima introduzione all'edizione della *Historia Lausiaca* che diede il Butler (5), monumento di erudizione e di accuratezza, non si fa alcun cenno di questo scritto fra le opere del vescovo di Helenopolis, come ne tace anche nell'introduzione alla sua edizione il Lucot (6) e nelle sue ricerche lo Schwartz (7). Segno che nessuno dei tre riteneva possibile l'attribuzione.

Abbandonata l'attribuzione del nostro testo all'autore della *Historia Lausiaca*, cade anche l'identificazione di Mosè d'Adulis col primo vescovo dei Saraceni (8), che Cave, Oudin e Martini porgono nell'anno 370, mentre il Tillemont lo mette al 377 (9). E infatti essa non è assolutamente sostenibile. I Σαρακηνοί (Σαρακηνή in Ptol., V, 17. 3) erano una popolazione di arabi nomadi viventi nel deserto della parte settentrionale della penisola del Sinai e propagatisi anche nell'estrema parte settentrionale di quello che sta fra la valle del Nilo e la costa

(1) In HERZOG, *Real-Encyklopaedie*3, XIV, p. 612, s. v. PALLADIUS.

(2) *Geschichte der griechischen Literatur*5. II, 2, p. 647.

(3) *Geschichte der byzantinischen Literatur*2, pp. 849-852.

(4) *The Authorship of the "Epistola de Indicis Gentibus et de Bragmanibus"*, in *Classical Philology*, XXI (1926), pp. 154-160.

(5) DOM CUTHBERT BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* (Text and Studies VI), Cambridge 1898.

(6) PALLADIUS, *Histoire Lausiaque*, ediz. A. Lucot, Paris, 1912.

(7) E. SCHWARTZ, *Palladiana*, in *Zeitschr. für die Neutestam. Wissenschaft, 1937*, Berlin, XXXVI (1938), pp. 161-204. Mi spiace non poter conoscere le conclusioni del Früchtel, in quanto il suo scritto innanzi citato mi è rimasto inaccessibile.

(8) CAVE, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*, I, p. 288; OUDIN, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae Antiquis*, I, p, 911; MARTINI, *Dissertatio de vita, factisque Palladii Helenopolitani*, p. 20-21.

(9) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*2, VII, p. 595. Tale vescovo è ricordato in SOCRAT., *Hist. eccl.*, IV, 36. 3 sg. e SOZOM., *Hist. eccles.*, VI. 38. 5 sg.

del Mar Rosso (1). Essi vivono dunque a parecchie centinaia di chilometri da Adulis e sarebbe assurdo pensare che un loro vescovo potesse avere la direzione ecclesiastica di tale città. Anche il nome di Palladio è abbastanza frequente (2) perchè si sia obbligati ad identificare l'autore del nostro scritto col vescovo di Helenopolis.

Ciò constatato dobbiamo dire che il problema rimane completamente aperto. Nè il testo stesso ci dà alcun dato o indizio per guidarci alla soluzione: Palladio vi racconta (e mi limito alla parte che a noi interessa) di aver raggiunto l'akrotêria dell'India alcuni anni prima [della redazione del suo scritto] col beato Mosè vescovo di Adulis, ἐγὼ δὲ εἰς τὰ ἀκρωτήρια μόνον ἔφθασα τῆς Ἰνδικῆς πρὸ ἐτῶν ολίγων μετὰ τοῦ μακαρίου Μωυσες (3) τοῦ ἐπισκόπου Ἀδουλιτῶν (4); ma ivi giunto si spaventò del grande calore e rifiutò di internarsi nel paese, pago di raccogliere delle notizie sulle usanze dei bramani da uno scolastico di Tebe che, stanco della professione, era partito spinto dal desiderio di conoscere la patria degli indiani e che gli descrive le cose notevoli dell'isola di Taprobane. Tutti i dati che risultano dal testo sono qui: Palladio si recò in India (e certamente nell'India meridionale) ed ebbe per compagno il vescovo Mosè. Pochissima cosa invero, in quanto i viaggi dal mar Rosso, e quindi da Adulis all'India furono comunissimi dal I al VI secolo, e a noi ben noti dalla redazione del *Periplo del mare Eritreo* sino a quella della *Topografia cri-*

(1) Si vedano alcune notizie date da B. MORITZ in PAULY-WISSOWA, s. v. Σάρακα, coll. 2388-2390.

(2) Per la sua ricorrenza nei papiri egiziani si veda FR. PREISIGKE, *Namenbuch*, Heidelberg 1922, col. 261; per gli altri casi i normali repertori onomastici.

(3) Cod. parigino greco 1711: Μωσέω.

(4) Cod. parigino greco 1711: Ἀδουλινῶν; cod. londinese usato dal Bhysse: Ἀδουληνῶν; antica traduzione latina, redazione V: *adulenorum*. Ricordo che il nome della città appare con la forma Ἀδούλη in PTOL., IV. 7. 8; VIII. 16. 11; Ἀδουλί, Ἄδουλι nel *Peripl.* 4; Ἄδουλις in PROCOP., *Bell. Pers.* I. 19; NONNOSUS ap. PHOTIUS 3; *Martyr. Arethae* (= BOISSONNADE, *Anecd. Graec.*, V, 45. 49). In latino abbiamo *Oppidum Aduliton* in PLIN., VI, 172 e *ab oppido Adulitarum*, PLIN., VI, 174; *Adulim*, RAVENN., ed. Pinder e Parthey, p. 118; ed. Schnetz (1940), p. 33, l. 22. In COSMA INDICOPL., abbiamo Ἀδουλίᾳ e Ἀδούλῃ (dat.) nel testo, Αιδουλις e Αδουλεως (gen.) nella miniatura. Littman lo spiega come *'ad-ū.ē*.

stiana di Cosma Indicopleuste. Comunque sia e qualunque soluzione si voglia escogitare sull'identificazione di questo Palladio, il problema che lo riguarda ha, dal punto di vista della storia etiopica, ben minore importanza di quella che riguarda la personalità del vescovo Mosè, e solo sarebbe notevole per noi se potessimo apporre una data a questo scrittore e, di conseguenza anche al vescovo di Adulis. Ma la mancata determinazione di Palladio porta con sè anche l'indeterminatezza del tempo nel quale visse il vescovo Mosè, se altri elementi non ci aiutano nel fissarlo.

Se l'ipotesi (o l'opinione) del Pfister, sopra citata, relativa all'epoca della traduzione latina del testo di Palladio fosse sicuramente documentata. avremmo già una base abbastanza sicura: ma per ora essa non è se non una ipotesi od un'opinione. Certo è che il testo greco difficilmente può essere ritenuto, su basi puramente filologiche, posteriore al V secolo. E allora ricordiamo un altro dato, stabilito dallo Schwartz: questo studioso [1] ha proposto una interessante correzione al testo delle sedute del Concilio di Calcedonia, secondo la quale apparirebbe il nome di un Sabinos vescovo di Coptos e Adulis. Coptos (**ⲕⲉϥⲧ**, **ⲕⲉⲃⲧⲱ**, **ⲕⲉⲡⲧⲟ**, l'odierna قفط) era la capitale della provincia ecclesiastica [melkita] la più meridionale dell'Egitto, la Tebaide II^a^, nel VI e VII secolo. Aveva alla sua testa un metropolitano. Nel 451 Adulis rientra ecclesiasticamente in una provincia dell' Egitto. Ma quanto è detto per Sabinos non ci risulta per i suoi predecessori, quali Phoibammon che prende parte al concilio di Efeso (431) o il tardo meleziano Theodoros citato nel 577 [2]. La speciale posizione di Sabinos sembra dunque essere un caso tutto affatto eccezionale, dovuta forse alla torbida situazione politica e religiosa dell'epoca nella quale si svolge il concilio. Ad ogni modo nessun vescovo di Coptos dal nome Mosè è a noi noto.

L' identificazione del nostro dunque ci sfugge, a meno di non pensare ad una non impossibile rettifica di un passo di S. Gi-

(1) E Schwartz, *Ein Bishof der römischen Reichskirche in Abessinien*, in *Philologus*, CXI ('936), pp. 355-357: cf. U. Monneret de Villard, *Problemi sulla storia religiosa dell'Abissinia*, in *Rassegna sociale dell'Africa italiana*, V (1942).

(2) Athanasius, *Apol. contra arian.*, 71; *P. Gr.*, XXV. col. 376.

rolamo. In una delle sue lettere [1] del 404 egli cita un vescovo egiziano dal nome Mosè e titolare di una cattedra di cui il nome ci è sconosciuto: *Museus in Acheus.* Non mi sembra tutto affatto impossibile pensare che questo nome di *Acheus* sia una alterazione grafica di *Adulis* per incomprensione della grafia che si trovava nell'archetipo dal quale dipendono i manoscritti che ci hanno conservato il testo della lettera. Come epoca, l'anno 404 ben concorderebbe con quanti altri indizi noi abbiamo intorno a quella nella quale viveva il nostro Mosè. Ma siamo sempre nel campo degli indizi, e da qualunque parte noi attacchiamo il problema urtiamo sempre davanti all'impossibilità di risolverlo esattamente per l'assoluta mancanza di documenti. Atteniamoci dunque alla datazione un po' vaga del V secolo, che però è soddisfacente dal punto di vista filologico.

È evidente che Mosè di Adulis si reca in India con Palladio per la più meridionale delle vie marittime, quella che fa capo a Muziris [2], e che doveve essere la più utilizzata alla sua epoca, data la prevalenza dei rapporti con l'India meridionale su quelli con la centrale e la settentrionale. La stessa distribuzione topografica dei ritrovamenti di monete romane in India lo prova: esemplari di quelle coniate dalla fine del IV secolo in avanti non furono rinvenute se non nella parte meridionale della penisola, nel paese tamul, nei territori cioè dei Kĕrala, dei Paṇḍya, dei Cōla. Si aggiunga poi l'isola di Ceylan, ove tali ritrovamenti furono particolarmente abbondanti, tanto che a Sigiriy se ne ritrovarono 1675, dalla fine del IV secolo sino ad Arcadius e Honorius [3]. I ritrovamenti continentali furono molto meno considerevoli [4]. Questi

(1) Hieron., ep. 100; *P. L.*, XXII, 828; *C. S. E. L.*, LV, p. 232. 5.

(2) Sull'identificazione con Cannanore nel Kēralāputra si veda Herrmann in Pauly-Wissowa, s. v., XXXI (1933) col. 989. *Kērala* è la forma canarese del tamul *cērala* «catena di montagne»: deve essere l'*akrotēria* dell'India del testo di Palladio.

(3) H. W. Codrington, *Ceylon Coins and Currency*, Colombo Museum 1924; J. Stell, in *Journal of the R. Asiatic Soc. Ceylon Branch*, XIX, (1907).

(4) Molti dati si possono vedere in R. Sewell, *Roman Coins found in India*, in *Journal of the R. Asiatic Society*, 1924, pp. 591-638; E. H. Warmington, *The commerce between the Roman Empire and India*, London 1928;

ritrovamenti monetari stanno a prova di stretti rapporti, specialmente commerciali, confermati dalla fortunata scoperta di una vera e propria stazione romana sulla costa del Coromandel (Cōlamaṇḍala), nei pressi di Pondichéry (1), in una località che deve probabilmente corrispondere a Podoukē del *Periplus* e Pōdoukē di Ptolomeus. Notiamo però che questa stazione appartiene ad un'epoca anteriore a quella di cui noi stiamo occupandoci (2).

Ma non possiamo pensare che il vescovo Mosè di Adulis andasse nell'India meridionale per quelle stesse ragioni di commercio che vi spingevano i molti mercanti levantini più che non romani propriamente detti, sopratutto egiziani e siriani, quelli che i testi indiani continuano ad appellare col nome di *yavana*, un tempo specialmente usato per indicare i greci, ma non a questi specialmente riservato, anzi esteso a tutti gli stranieri d'occidente. Di questi *yavana* i testi tamul ci hanno conservate non poche notizie (3): essi vi appaiono

---

R. E. M. Wheeler, A. Ghosh and Krishna Deva, articolo citato nella nota seguente. Naturalmente i ritrovamenti di cui abbiamo notizia sono solo una parte, e certo piccolissima, di quelli realmente effettuati, ma dànno ad ogni modo alcune indicazioni relativamente alle epoche: nel Travancore furono trovate a Kōṭṭayam delle monete di Theodosius II, a Pudankāvu delle monete di Theodosius II, Marcianus, Leo e Justinus II, a Tirumangalam delle monete di Anastasius (491-518); presso i Paṇḍya a Madurā si rinvennero delle monete di Arcadius (395-408), Honorius (395-423), Theodosius II, Zeno, Anastasius; a Mahābalipuram, Māmallapuram e Kulattuppalaiyam delle monete di Theodosius I (371-395).

(1) Si veda il magnifico rapporto di R. E. M. Wheler, A. Ghosh and Krishna Deva, *Arikamedu. An Indo-Roman Trading-Station on the East Coast of India*, in *Ancient India*, 2°, july 1946, pp. 17-124, e l'articolo *The Romans meet the Indians*, in *The Times Literary Supplement*, january 11, 1947, pp. 17-18, sugli scavi inglesi; e la sommaria notizia di Paul Lévy nei *Comptes rendus de l'Académie des Inscript. et Belles Lettres*, 1946, pp. 227-229, per quelli francesi.

(2) Noto però che gli scavi non furono se non parziali e non si estesero a tutta l'area archeologica: forse il loro proseguimento può darci una documentazione relativa al IV-V secolo.

(3) Già in parte raccolte e studiate da V. Kanakasabhai Pillai, *The Tamils eighteen hundred years ago*, Madras 1904: i dati ivi raccolti furono utilizzati da M. P. Charlesworth, *Trade-routes and Commerce of the Roman Empire*, pp. 68 sgg., e nota p. 255 e da Warmington, op. cit., pp. 58, 67, 181. Meglio però lo studio di P. Meile, *Les Yavanas dans l'Inde Ta-*

come costruttori (1) che lavorano all'edificazione del palazzo dei re cōla; si parla di statue lampadofore eseguite dagli *yavana* (2); si accenna infine alla città di Musiris « dove i buoni bastimenti, capolavori provenienti dal paese degli *yavana*... arrivano con carichi d'oro e partono con carichi di pepe » (3), espressione sintetica che ben indica quel drenaggio di metallo prezioso che faceva l'India e del quale già si lamentava Plinio, in cambio dell'esportazione di spezie che sì grande importanza ebbe nella storia del commercio ed è uno dei cardini sui quali s'imperniano tanti avvenimenti fra i più notevoli della storia medioevale e moderna. Ma non penso che tutto questo dovesse molto riguardare il nostro vescovo: ciò che lo aveva spinto a traversare l'oceano deve probabilmente essere stato un motivo ecclesiastico. Propaganda religiosa? spirito missionario? desiderio di prendere contatto con le comunità cristiane dell'India meridionale? Quale esattamente, certo non possiamo dirlo; ma è evidente che Mosè d'Adulis deve aver stabilito un nesso fra la nascente chiesa d'Abissinia e la nascente chiesa dell'India (4). Per questa l'epoca alla quale attribuisco Mosè d'Adulis (prima metà del V secolo) è assai significativa: è quella degli sforzi del patriarcato di Seleukeia-Ctesiphon di attirarla. I cristiani dell'India furono definitivamente attaccati a tale sede verso il 450, e più tardi Cosma Indicopleuste indica la dipendenza dalla Persia come cosa normale (5). Era uno scacco notevole per

moule, in *Journal Asiatique*, CCXXXII (1940-41), pp. 85-123. Ricordo che questi testi tamul mal si possono datare: i poemi del *saṅgam* su cui principalmente ci si basa, sono generalmente attribuiti ai primi due o tre secoli dell'era cristiana.

(1) Vedi il testo del *Manimēgalei* in Meile, op. cit., pp. 113-116.

(2) Versi di Nakkīnar in Meile, op. cit., p. 114.

(3) Versi di Tāyan-Kannanār in Meile, op. cit., p. 90 e Warmington, op. cit., pp. 58, 67, 181.

(4) Per la storia del cristianesimo nell'India meridionale nei primi secoli una buona bibliografia si può vedere in L. de La Vallée Poussin, *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions Musulmanes*, Paris, 1935, pp. 249-250, a cui aggiungere E. card. Tisserant, *Syro-Malabare (Église)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. CXXXIV-CXXXVI (1941), coll. 3089-3162, special. 3089-3093.

(5) Ediz. Winstedt, pp. 321 sgg. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*. Paris 1904, p. 165, nota 6.

la corte di Bizanzio nella sua lotta contro i sāsānidi. In quanto è evidente, malgrado la scarsa documentazione che noi possediamo, che l'impero d'Oriente aveva sempre cercato di tenersi libera la via marittima all'India e di dominarne il traffico. La propaganda e l'influenza religiosa deve esser state fra i mezzi usati dalla diplomazia imperiale. Il punto di appoggio militare e commerciale, Aden, era andato perduto da tempo, ma pur sempre rimane un Emporium nomimon dove le navi bizantine facevano scalo: verso la fine del IV secolo il porto di partenza è Clisma, al di là del quale non vi è più alcun possesso imperiale, ma esiste uno speciale funzionario, il Logothetes, di cui le mansioni ci sono oscure, che ogni anno guida una flotta in India. Ciò risulta da un passo di Petrus diaconus (a. 1137) che, come ha visto il Mommsen (1), deve esser stato preso da una redazione di un itinerario di Aetheria più completa di quella giunta sino a noi (2). Là dove l'azione militare non era più possibile e quella commerciale si affievoliva, cercava di supplirvi la religiosa. Rientra in questa azione diplomatica la missione di Theophilos indiano inviato nel 356 da Constantius II presso gli Omeriti e gli Aksūmiti, di cui il ricordo ci fu conservato da Philostorgius. Era questo nativo dell'isola di Dibus o Dibu (3), che si pensa esser stata Ceylon, ma potrebbe anche esser Socotra e, secondo qualcuno, un'isola del mar Rosso (4). Nel qual caso egli sarebbe stato probabilmente un etiope: si pensi all'equivoco costante durante tutto il medioevo fra etiopi ed indiani (5). La mis-

(1) Th. Mommsen, *Hist. Schrift.*, VI, p. 612.

(2) Il passo di Petrus (in *Itinera Hierosol.*, ediz. Geyer in *C.S.L.E.*, XXXIX, p. 116, 5-15) suona: « Clesma... portus... qui portus mittit ad Indiam vel excipit, venientes naves de India; alibi enim nusquam in romano solo accessum habent naves de India nisi ibi. Naves autem ibi et multae et ingentes sunt; quare portus famosus est pro advenientibus ibi mercatoribus de India. Nam et ille agens in rebus, quem logotetem appellant, id est, qui singulis annis legatus ad Indiam vadit iussu imperatoris romani, ibi ergo sedes habet, et naves ipsius ibi stant ». Si veda anche di Antoninus (ediz. Geyer cit., p. 187. 13): « Clisma, ubi etiam et de India naves veniunt ».

(3) Philostorgius, III, 4 sg.; ediz. Bidez, pp. 33. 15, 35. 2.

(4) Warmington, op. cit., pp. 354, 103; Bury, *History of the later Roman Empire*, II² p. 322.

(5) Si tenga presente il passo di Philostorg., II, 6, *P. G.*, LXV, col. 469; ediz. Bidez, p. 18. 19-20: ... τὸ δὲ τῶν Ἰνδῶν ἔθνος τοῦτο Σάβας μὲν

sione di Theophilos si svolge nell'Arabia meridionale, fra Aden ed il golfo Persico, poi ad Aksūm ed in Abissinia. Che mezzo secolo più tardi circa la diplomazia imperiale, usando anche questa volta di un orientale, abbia tentata un'azione sulle comunità dell'India od abbia almeno cercato di averne precise informazioni inviandovi Mosè d'Adulis? È una ipotesi che mi sembra plausibile. Dolorosamente l'assoluta mancanza di documenti ci obbliga a rimanere sempre nel campo del l'ipotetico.

Ad ogni modo ho voluto ricordare questo vescovo di Adulis, sperando che gli specialisti di storia abissina, che lo hanno sempre ignorato, dicano la loro parola per risolvere i vari problemi ai quali ho accennato.

Roma.

UGO MONNERET DE VILLARD.

πάλαι ἀπό τῆς Σαβᾶ μητροπόλεως, τὰ νῦν δὲ Ὁμηρίτας καλεῖσθαι. Cf. anche GREGOR NYSS., *Contra Eunomium*, I, *P. G.*, XLV, col 264 : . . . ὁ βλέμμυς Θεόφιλος . . . L'origine di Theophilos è delle più oscure.

Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae

Auch nach dem Erscheinen des Kommentars zum Hirten des Hermas aus der Feder von M. Dibelius (1) ist noch vieles im Dunkel geblieben, und so kann es immerhin gerechtfertigt erscheinen, wenn der Versuch zur Aufhellung einzelner Stellen dieses Buches gemacht wird. Bei der Lektüre der Visionen fällt auf, dass die weibliche Gestalt, die dem Hermas « die Offenbarungen und Gesichte » (2) mitteilt, stets im Zusammenhang mit einem Sitz erscheint. Dieser Sitz wird in der ersten Vision als καθέδρα, in der dritten dagegen als συμψέλιον (= *subsellium*) bezeichnet (3). In diesem unterschiedlichen Sprachgebrauch sind die erste und dritte Vision deutlich von einander abgehoben. Auf der andern Seite ist den beiden Visionen gemeinsam, dass wenn die Vision des Hermas anhebt, der Stuhl immer schon da ist: βλέπω κατέναντί μου καθέδραν heisst es Vis. I 2, 2 p. 418, 18 und Vis. III 1, 4 sagt: βλέπω συμψέλιον κείμενον ἐλεφάντινον (4). Gemeinsam ist beiden Visionen auch die Angabe, dass Leinentücher auf den Sitzen liegen, Vis. I 2, 2: καθέδραν λευκὴν ἐξ ἐρίων χιονίνων γεγονυῖαν μεγάλην und Visio III 1, 4: καὶ ἐπὶ τοῦ συμψελίου ἔκειτο κερβικάριον λινοῦν καὶ ἐπάνω λέντιον ἐξηπλωμένον λινοῦν καρπάσιον. Die Frau, die dem Hermas

(1) Der Hirt des Hermas erklärt von M. Dibelius (= *Die Apostolischen Väter* IV) in Lietzmann's *Handbuch zum Neuen Testament*. Ergänzungsband. Tübingen 1923.

(2) Visio IV 1, 3 p. 458, 21 Funk.

(3) Das Wort *subsellium* ist von den Juden als Lehnwort übernommen worden (wie übrigens auch καθέδρα), siehe Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922 p. 386), was für die ganz aus dem Iudentum kommende Sprache des Hermas zu beachten ist.

(4) P. 432, 13.

die Offenbarungen mitteilt, nimmt dagegen erst später auf dem Sitze Platz. In der ersten Vision erscheint sie, gleich nachdem Hermas die καθέδρα wahrgenommen hat, in der dritten Vision nimmt sie dagegen, erst nachdem längere Zeit vergangen ist, auf dem Sitze Platz (1), wobei sehr viel Wert auf die Tatsache gelegt wird, dass Hermas genötigt wird, auch auf dem συμψέλιον Platz zu nehmen. Dieser ganze Verlauf ist –und das hat man bisher nicht gesehen– aus den Formen der antiken Divination übernommen. Im zweiten Berliner Zauberpapyrus (2) folgen auf einen an Apollon gerichteten Hymnus Ausführungsbestimmungen, die sich mit der Beschaffenheit und Ausstattung des Ortes der Beschwörung befassen (3). In diesen Ausführungsbestimmungen heisst es nun: ἔστω δε ὁ θρόνος καθαρὸς καὶ ἐπάνω σινδόνιον καὶ ὑποκάτω ὑποπόδιον (4). Der θρόνος ist der Sitz, auf dem Apollo Platz nehmen soll, ein Linnentuch soll auf ihm liegen, und darunter soll sich ein Fussschemel befinden. Im ersten Berliner Zauberpapyrus (5) ist in der 'Απολλωνιακὴ ἐπίκλησις (6) vorgeschrieben: στρῶσον δὲ θρόνον καὶ κλ[ι]ντήριον [δ]ιὰ βυσσίνω[ν] p. 18, 333 (7). Und endlich liest man in einem Londoner Zauberpapyrus bei einer Orakelbefragung des Gottes Serapis. 'Εὰν εἴπῃ (sc. der Gott Serapis), ὅτι « χρηματίζω » λεγε « εἰσερχέσθω ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ... εἰσενεχθήτω ὁ θρόνος » (der Befehl

(1) III 2, 4 p. 436, 5.

(2) Preisendanz, *Papyri graecae magicae*, vol. I nr. II (Leipzig-Berlin 1928).

(3) V. 141-175.

Zur Verwendung des Leinens in Zauberhandlungen: Preisendanz, I, p. 188 nr. I, 218 f: ὑπόθες ὑπὸ τὴν τράπεζαν σινδόνα καθαράν. Ibid., nr. IV 1189 f (p. 140): τράπεζαν ἐν ᾗ ἤτω σινδὼν καθαρά. (cf. p. 130, 1800 f) Gebrauch des ὀθόνιον ibid. II p. 66 nr. XII, 122. Βύσσινον ῥάκος ibid. II. p. 30 nr. VII 665; XII 145 cf. auch nr. II 1073.

Gebrauch des Leinens in der Inkubation s. L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig 1900, p. 25; im Zauber: Hopfner, *Mageia* in Pauly-Wissowa R. E. XXVII p. 363, 6 ff. A. Abt, *Die Apologie des Apuleius*, Giessen 1908 (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* IV 2) p. 215 f. Siehe auch nachher p. 626 Anm. 4.

(4) P. 28, 162 Preisendanz.

(5) Preisendanz n. I.

(6) P. 14, 263 sq.

(7) Vergl. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (= *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, vol. XXIII) Teil II (Leipzig 1924) p. 167 § 217.

ist von Zauberformeln begleitet), ἐὰν οὖν ὑπὸ δ' ἀνδρῶν βαστάζηται u. s. w. (1).

Dass unsere Interpretation richtig ist, wonach der θρόνος dazu dient, dass der Gott bei seinem Erscheinen auf ihm Platz nehmen soll, beweist der merkwürdige Brief des Mediziners Thessalos (2), der das Erscheinen des Asklepios ausführlich beschreibt. Thessalos erhält die Weisung im Zimmer, wo alles vor sich geht, sich niederzusetzen « vor dem Thron », auf dem der Gott Platz nehmen sollte (3). In der lateinischen, aus dem Mittelalter stammenden, Übersetzung heisst es: « ante cathedram in qua deus sedere solebat » (4). So wäre aus antiken

(1) PREISENDANZ p. 182, 31 ff.). Siehe auch HOPFNER a. a. O. p. 78 f. § 157-159.

(2) Über Thessalos s. zuletzt FESTUGIÈRE, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos* in *Revue Biblique* XLVIII 1939 p. 45 sq. (s. auch von demselben: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I Paris 1944 p. 56 sq.). Der Brief stammt vermutlich aus dem I. Jahrhdt.

(3) S. *Catalogus Codicum Astrologicorum Graecorum* VIII, 3 p. 137, 2 f. griechischer Text: ἄντικρυς τοῦ θρόνου εἰς ὃν ἔμελλεν ὁ θεὸς καθέζεσθαι.

(4) *Catal. Cod. Astr. Gr.* VIII 4, p. 257, 4 f.

Über den Thron als Sitz der Gottheit, die Orakel erteilt vergl. FESTUGIÈRE a. a. O. p. 62. Siehe von demselben auch: *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris 1932, p. 306 Anm. 3. Ich bemerke noch, dass in einem demotischen Zauberpapyrus (s. bei HOPFNER II p. 100) τράπεζα in der Bedeutung von Bank, als Sitz der erscheinenden Gottheit vorkommt. Von hier aus möchte ich dann auch PREISENDANZ, vol. I, p. 188 nr. V, 18 f. interpretieren: unter dem Tisch, der Altar und Gottessitz zugleich ist. soll man reines Linnen breiten. Es handelt sich um die Konsekrierung eines Skarabaeus-Ringes auf der τράπεζα. In IV 1189 f (p. 140) liegt die σινδών dagegen auf der τράπεζα. Die Vorstellung des Tisches (resp. Altares) als Sitz der erscheinenden Gottheit und die Verwendung des Linnentuches auf dieser τράπεζα ist wichtig. Sie begegnet auch in der christlichen Literatur. So heisst es *Acta Thomae* 49. Der Apostel befahl: παραθεῖναι τράπεζαν. παρέθηκαν δὲ συμψέλλιον ὃ εὗρον ἐκεῖ, καὶ ἁπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸ ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας (ed. Bonnet p. 165, 19-166, 1) Auch der δίφρος der Kollyridianer, der als Altar dient (ein solcher Götter δίφρος ist in der Inschrift *Mél. Fac. Beyrouth* II, p. 278 f. erwähnt), und von Epiphanius höhnisch als Friseurschemel κουρικός bezeichnet wird (s PREISIGKE, *Sammelbuch* 4292, gegen DÖLGER'S Deutung in *Antike und Christentum* I (1929) p. 128 f. auf ein ägyptisches Massgefäss) gehört hierher. (EPIPHAN., *Ancoratus* 13, 8), DÖLGER, l. c., hat für das Altartuch mit Recht auf das 2 *Buch Jeû* hingewesen, wo Jesus beim Opfer, leinene Gewänder (so SCHMIDT, p. 308, 25 und 309, 36. Es handelt sich um Leinentücher. 'Ὀθόνιον und σινδών kann sowohl Leinentuch wie Leinenkleid bedeuten) ausbreitete und Wein und Brot daraufstellte, (dieser Zug

Vorstellungen die Schilderung bei Hermas von dem mit Leinentüchern belegten Sitz, auf dem die Offenbarungen vermittelnde weibliche Gestalt Platz nimmt, in ihren Grundzügen verständlich geworden. Wenden wir uns jetzt den Einzelheiten zu.

In Visio I 2, 2 heisst es: καὶ ἦλθεν γυνὴ πρεσβῦτις ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ, ἔχουσα βιβλίον εἰς τὰς χεῖρας καὶ ἀσπάζεταί με· « Ἑρμᾶ, χαῖρε » (1). Die Offenbarung vermittelnde Gestalt hat ein Buch in der Hand. Dibelius hat in seinem Kommentar schon mit Recht auf die Erscheinung des Hermes Trismegistos aus der Himmelswanderung des Krates hingewiesen: « assis dans une chaire; il était revêtu de vêtements blancs et tenait à la main une planche de la chaire, sur laquelle était placé un livre » (2). Da haben wir das glänzende Gewand, das Buch und den Sitz (καθέδρα) (3). Aber auch der merkwürdige Zug, dass die weibliche Gestalt den Hermas bei ihrem Erscheinen begrüsst, stammt aus der antiken Literatur. Im Brief des Thessalos heisst es von Asklepios bei seinem Erscheinen: ἀνατείνας οὖν τὴν δεξιὰν ἤρξατο λέγειν. und nun folgt ein Makarismos, der im griechischen Text verstümmelt ist (4), in der lateinischen Übersetzung aber (5) lautet: « O beate Thessale, transeunte tempore et cognitis studiis tuis honorabunt te homines sicut deum ». Auch in der IV. Vision des Hermas c. 2, 2 (p. 462, 5 f) wird Hermas von der erscheinenden Frau mit den Worten: Χαῖρε σύ, ἄνθρωπε

---

fehlt im parallelen Passus der *Pistis Sophia* c. 142 (p. 243 SCHMIDT). Aber grade diese von Magie erfüllte Opfer-Handlung im 2. *Buch Jeû* rückt die Verwendung des Leinentuches in bedenkliche Nähe zum Leinentuch auf der τράπεζα der Zauberpapyri.

(1) P. 418, 19 ff.

(2) BERTHELOT, *Chimie au moyen-âge* III, p. 46. Siehe ferner: JUL. RUSKA. *Arabische Alchemisten*, Heidelberg 1924, Bd. I, p. 17 und von demselben: *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926, p. 113 Siehe auch die Darstellung von Zoroaster und Ostanes im Mithraeum von Dura, auf einer « chaire doctorale » sitzend mit Buch und Zauberstab. BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, p. 39 und Tafel I.

(3) In einem alchemistischen Text, den REITZENSTEIN in den « *Nachrichten der Götting. Gesellschaft der Wissenschaften* » 1916 herausgegeben hat, heisst es von dem Philosophen Komarios: τὴν μυστικὴν φιλοσοφίαν τὴν Κλεοπάτραν διδάσκει ἐπὶ θρόνου καθήμενος (p. 24, 17).

(4) p. 137, 7 f.

(5) a. a. O. p. 257, 7 f.

begrüsst, während es im grossen Pariser Zauberpapyrus ([1]) heisst: τὸν δὲ θεὸν ὄψῃ ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένην ἀσπαζόμενον ([2]).

In der dritten Vision ist sehr beachtenswert, dass die Greisin, die von den 6 Turm-bauenden Jünglingen begleitet erscheint ([3]). diesen Befehl erteilt, fortzugehen. In III 1, 8 liest man: καὶ μετὰ τὸ ἀναχωρῆσαι τοὺς νεανίσκους καὶ μόνων ἡμῶν γεγονότων λέγει μοι. Diese Erwähnung des μόνοι γενέσθαι ist ebenfalls typisch für die Form der Offenbarungsliteratur. Im Thessalos-Brief heisst es: εἶναι δὲ τὸ τέλειον τῆς χάριτος, εἰ μόνῳ μοι πρὸς μόνον ([4]) ὁμιλῆσαι ἐπιτρέψειεν ([5]). Auch Visio III 2, 3 hat die antike Topik bewahrt. Die Greisin ἤθελεν ἀπελθεῖν· πεσὼν δὲ αὐτῆς πρὸς τοὺς πόδας ἠρώτησα αὐτὴν κατὰ τοῦ κυρίου, ἵνα μοι ἐπιδείξῃ ὃ ἐπηγγείλατο ὅραμα ([6]). Ähnlich bittet Thessalos: περιπεσὼν ἐπὶ στόμα καὶ κλαίων, τῶν ποδῶν εἰχόμην τοῦ ἀρχιερέως ([7]), ihn doch der Offenbarung teilhaftig werden zu lassen, denn Thessalos bekennt: ἔχει γάρ με ἀνάγκην θεῷ ὁμιλῆσαι ([8]).

Auch das Motiv von Visio II 1, 2: τοσαῦτα μνημονεῦσαι οὐ δύναμαι ([9]) erklärt sich aus antiker Tradition. So heisst es auf einem in Rom gefundenen Skarabäus: « χρημάτισόν μοι ἐν τῇ

([1]) Preisendanz nr. IV, p. 110, 1209 ff.

([2]) Zur erhobenen Hand im Begrüssungsgestus s. auch W. Weber, *Die Aegyptisch-Griechischen Terrakotten*, Berlin 1914, vol I (Textband) p. 140 f. p. 142. Die Behauptung von Weber, dass der so vom Gott Begrüsste notwendig ein König sein müsse. ist auf Grund des im Text Dargelegten einzuschränken Warum der Begrüssungsgestus ein « Segens »-Gestus sein soll, wie Weber behauptet, ist auch nicht einzusehen. Der Begrüssunggsestus ist aus dem Begriff der Epiphanie leicht zu erklären. Übrigens kommt es bei einer Epiphanie auch vor, dass das χαῖρε allein vom Magier und nicht auch vom erscheinenden Geist gesprochen wird, vergl. Z. B. Preisendanz, vol. II, nr. XIII, p. 115, 609. Ein χαιρετισμός beim Erscheinen des Gottes auch vol. I, nr. IV, 1047, 1053 und 638 f., 666, 677. 712 u. s. w. Aus nr. IV Z. 3225 f. geht hervor, dass die zum Gruss ausgestreckte Hand der erscheinenden Gottheit als Bereitwilligkeit auf Fragen zu antworten gedeutet wurde.

([3]) Visio III 1, 6.

([4]) Zur Formel: μόνος πρὸς μόνον siehe meinen Artikel: *Herkunft und Bedeutung der* μόνος πρὸς μόνον- *Formel bei Plotin* in: *Philologus* LXXXVIII (1923) p. 30 sq. (p. 36 f. über die Thessalos Stelle).

([5]) P. 136, 31 f.

([6]) Vergl. auch Visio III 8, 2 p. 448, 9.

([7]) P. 136, 13 f.

([8]) P. 136, 16 f.

([9]) Vergl. Visio I 3, 4 ὃ οὐκ ἴσχυσα μνημονεῦσαι.

νυκτὶ ταύτῃ ἐπ' ἀληθείᾳ μετὰ μνήμης (= so dass ich es behalten kann) (1) und ganz entsprechend liest man in den Zauberpapyri: μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ μεγάλου θεοῦ ῥηθέντα (2) oder: χρηματίσα[τε μο]ι, κύριοι, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος βεβαίως καὶ διὰ μνήμης (3). Auch Aelius Aristides, Ἱεροὶ λόγοι IV 5, 4 (4) σαφέστατα ὁμιλῶν τοῖς θεοῖς καὶ χρησμοὺς ἀπομνημονεύων ὅλους ἐξ ἐνυπνίων gehört hierher. Dass wir aber recht gehabt haben, wenn wir die Einkleidung des Visionen Apparates mit den Offenbarungen der antiken Magie im Zusammenhang gebracht haben, zeigt Visio III 2, 4. Die Greisin: ἐπάρασα ῥάβδον τινὰ λαμπρὰν λέγει μοι· Βλέπεις μέγα πρᾶγμα. Das ist natürlich der Zauberstab, den der Magier, in ein Prophetengewand gehüllt, beim Erscheinen des Apollo in der linken Hand und bei der Entlassung des Gottes in der rechten hält (5). Das führt uns nun noch zu einem weiteren Zug, der der Erklärung bedarf: Die Schilderung des Aufhörens der Offenbarungserscheinung. In Vision I 4, 1 (p. 422, 18 ff) liest man: Ὅτε οὖν ἐτέλεσεν ἀναγινώσκουσα καὶ ἠγέρθη ἀπὸ τῆς καθέδρας, ἦλθαν τέσσαρες νεανίαι καὶ ἦραν τὴν καθέδραν καὶ ἀπῆλθον πρὸς τὴν ἀνατολήν. Im dem entsprechenden Text der Visio III heisst es: τέσσαρες ἦραν τὸ συμψέλιον καὶ ἀπήνεγκαν καὶ αὐτό (10, 1, p. 452, 26). Die Offenbarung vermittelnde Gestalt ist von ihrem Sitz deutlich getrennt, wie wir das ja auch aus dem Zauberpapyrus ersehen haben, wichtig ist nun aber, dass im Londoner Zauberpapyrus der θρόνος des Sarapis von vier (bekränzten) Männern (= Geistern) hereingetragen wird (6), während die καθέδρα, resp. das συμψέλιον bei Hermas von vier Jünglingen fortgetragen wird. Ich glaube, dass R. Reitzenstein (7), nicht im

(1) R. Wünsch, *Bull. Comm. arch.* com. 1899. p. 294. s. auch J. Ruska, *Arab. Alchemisten*, I, p. 19.

(2) Preisendanz, vol. I, p. 96, nr. IV, 730.

(3) Ibid., vol. II, p. 32 z. 710 f., cf. p. 33. 736.

(4) P. 439, 15 f Keil.

(5) S. Papyr. Parthey bei Preisendanz a. a. O. vol. 1, p. 16 Zeile 279 und 336 f. Siehe auch Bidez-Cumont, l. c., p. 39.

(6) Ad. Abt, *Die Apologie des Apuleius*, Giessen 1908 (= *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* IV 2) p. 236 A. 2 hat freilich gemeint, es seien nicht 4 Geister, sondern 4 reale Männer, die den Thron für den Gott hereintragen, aber bei einer solchen Deutung wird die ganze Fortsetzung, die von Hopfner vol. 2, 157-159 gedeutet worden ist, sinnlos.

(7) *Poimandres* (Leipzig 1904) p. 280. Ihm scheint Dibelius, *Kommentar*, p. 441 zu folgen.

Recht war, wenn er den Papyrus-Text mit der Hermas-Stelle in Verbindung brachte. Die Vierzahl der Jünglinge, die die καθέδρα aufheben und πρὸς τὴν ἀνατολήν (1) gehen, ist vielmehr von den antiken Himmelfahrtsvorstellungen her zu verstehen. Es sind eigentlich die 4 Winde (2). Vier Engel tragen die Märtyrer auch in der « Passio Perpetuae empor » (3) und dieses Emporheben erfolgt auch hier: πρὸς ἀνατολήν, « in orientem » (4). Die vier Engel entsprechen den vier Windgöttern auf der Darstellung der Himmelfahrt des Herakles in der Igeler Säule oder auf einem Grabstein aus Carnuntum (5). Aber neben den vier Winden begnügte man sich nun auch mit zweien und von daher wird nun auch Pastor Hermae, Visio I 4, 3 verständlich: λαλούσης αὐτῆς μετ' ἐμοῦ δύο τινὲς ἄνδρες ἐφάνησαν καὶ ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων καὶ ἀπῆλθαν, ὅπου καὶ ἡ καθέδρα πρὸς τὴν ἀνατολήν (6). Auf den Münzen, die die Apotheose der jüngeren

(1) Nach DOELGER, *Sol Salutis* 2. Auflage, Münster 1925, p. 137, ist an den Osthimmel zu denken (s. auch p. 214).

(2) Siehe zu diesem Zusammenhang von Himmelfahrt und den vier Winden: CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, (Bibliothèque archéologique et historique Tome XXXV), Paris 1942, p. 150 sq.

(3) « et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis » 55 p. 38, 15 van BEEK, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Florilegium Patr. XLIII, Bonn 1938, dazu der griechische Text ibid. p. 39, 17 Αἰωρουμένων δὲ ἡμῶν διὰ τῶν τεσσάρων ἀγγέλων.

(4) P. 38, 9 f.

(5) S. DREXEL in *Römische Mitteilungen* 35 (1920) p. 133 f.

(6) P. 424, 1 ff.

So wird auch in PREISENDANZ vol. I, p. 110 nr. IV, 1113 der auf dem Kiborion (zum κιβώριον siehe Wilh. WEBER, *Griechisch-ägypt. Terrakotten*, Berlin 1914 vol. I p. 64) sitzende Gott « von zwei Engel mit Händen getragen und im Kreis um sie 12 Strahlen ». Das istsch on beinahe eine Mandorla-Schilderung. Die beiden Engel, die den Gott in der Strahlen-Gloria mit den Händen halten, sind Vorläufer jener beiden Engel, die die Glorie tragen, z. B. in der Himmelfahrt Darstellung des Rabula-Evangeliars oder bei: W. NEUSS, *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration* (= *Spanische Forschungen* II 2/3), Münster 1931, vol. I, p. 208 und öfter). Bei FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, Tafel XIX, nr. 64 ist ein Karneol des British Museum abgebildet, der anscheinend die Himmelfahrt des Herakles darstellt. Er wird von 2 bekleideten (weiblichen) Gestalten, von denen die eine geflügelt ist, emporgehoben (?). Er scheint auf dem Unterarm der einen Gestalt zu stehen. Die Darstellung ist singulär, die Echtheit des Steines nicht über allen Zweifel erhaben, darum sehe ich von einer Verwendung desselben ab.

Faustina darstellen (1), wird die auf einem Thron (oder pulvinar?) sitzende Kaiserin von zwei weiblichen Gestalten in die Höhe gehoben. Schon R. Delbrück (2) hatte die Feststellung gemacht, dass es sich um die Aurae handle, welche die Kaiserin zum Himmel emportragen, und diese Feststellung ist von Cumont (3) bestätigt worden. Auf den Faustina-Münzen wird die Kaiserin mitsamt dem Thron zum Himmel emporgetragen, bei Hermas dagegen gehen Himmelfahrt der Offenbarungsvermittlerin und Himmelfahrt der καθέδρα getrennt vor sich, ein deutlicher Beweis dafür, dass die καθέδρα nicht repräsentative Bedeutung hat — etwa in dem Sinne, dass die Lehrtätigkeit der Kirche damit zum Ausdruck gebracht ist — sondern dass ihr nur eine funktionelle Bedeutung zukommt. Es heisst in Hermas Vis. I 4,3 von den beiden « Männern » (4): ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων (p. 424, 2) (die lateinische Übersetzung « sustulerunt eam manibus », ist falsch). Das ist der Gestus, den wir aus anderen antiken Schilderungen der Himmelfahrt kennen. Ich erinnere an das Petrus-Evangelium. Zwei Männer (vs. 36), die nachher (vs. 37) als νεανίσκοι bezeichnet werden, kommen aus dem Grabe Christi: τοὺς δύο τὸν ἕνα (= Christus) ὑπορθοῦντας (vs. 39) (5). Diese beiden Personen, die von Nestle als Moses und Elias bezeichnet worden sind und von Schubert als Michael und Gabriel — eine Präzisierung, die von Vaganay z. St. mit Recht abgelehnt worden ist — haben augenscheinlich dieselbe Funktion, wie im Hirten des Hermas. Man hat

(1) S. Koehler. *Personificationen auf römischen Münzen* p. 28, 41.

(2) Bei Deubner, *Die Apotheose des Antoninus Pius* in *Römische Mitteilungen* 27 (1912) p. 14.

(3) *Symbolisme*, l. c., p. 175 f.

(4) Die Feststellung von Dibelius p. 442 « Die Männer sind natürlich Engel » stellt eine unnötige Präzisierung dar. Man sollte solche Wendungen wie « Jünglinge », « Männer » u. s. w. stehen lassen.

(5) L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, Paris 1930, p. 298.

Interessant ist die verwandte Himmelfahrtsschilderung in der *Ascensio Iesajae* III 12 « et le Bien-Aimé lui-même s'asseyant sur leurs (= Engel) épaules sortira » (aus dem Grabe), *Ascension d'Isaïe,*, éd. Tisserant, Paris 1909. p. 111. (Die Zahl der Engel ist nicht klar ersichtlich). Das Tragen auf den Schultern ist m. W. sonst nicht belegbar. Schrade in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928/9, Leipzig 1930, p. 106 verweist nur halb mit Recht auf die Apotheose der Constantius Chlorus (?), siehe nachher, wo der Kaiser jedenfalls nicht auf den Schultern getragen wird.

die Stelle im Petrus-Evangelium dahin gedeutet — und auch Vaganay hat sich p. 298 nicht von dieser Deutung freigemacht —, dass die beiden νεανίσκοι Jesus stützen müssen, weil er noch vom Todesschlaf umfangen sei. Aber ein Vergleich mit dem Hirten des Hermas (1), wo doch die Greisin nicht gestorben ist, zeigt, dass es sich um einen Topos in der Himmelfahrtsschilderung handelt. Das ὑπορθοῦντας im Petrus-Evangelium entspricht dem: ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων (2) bei Hermas. Ich vermute, dass diese Geste ein Akt der Ehrerbietung ist. So wurde der Papst, wenn er in die Stationskirche eintrat, von den Diakonen beim Gehen unterstüzt (3). Das Stützen ist also eine Zeremonie der Ehrerbietung. Wie dagegen das Emporgetragen werden eines Verstorbenen durch zwei Gestalten dargestellt wurde, zeigt das von Graeven in *Roemische Mitteilungen* XXVIII, 1913, p. 198 ff (4) behandelte Diptychon mit der Darstellung der Himmelfahrt eines unbekannten divus (nach Graeven: Constantius Chlorus, nach R. Delbrück (5): Antoninus Pius). Zwei Windgötter (6) tragen den Kaiser. Sie fassen ihn unter die Knie. Der Kaiser hat einen Arm auf einen der Windgötter gelegt, den andern streckt er den Seligen zur Begrüssung im Himmel entgegen. Es ist augenscheinlich, dass der Gestus des unter die Arme-Fassens bei Hermas und im Petrus-Evangelium nicht den Sinn eines Emporhebens, sondern eines stützenden Geleitens hat.

Aber warum ist im Hirten des Hermas der Abgang der Offenbarungsgestalt in den Osthimmel überhaupt erwähnt worden? Der Grund ist der, dass die in der Antike zur Orakelbefragung herbeigerufene Gottheit in der ἀπόλυσις feierlich entlassen wird (7). So bittet man im grossen Pariser Zauber-

(1) Visio I 4, 3.

(2) ἀγκών kann sowohl Ellenbogen wie Arm bedeuten. Zu den von Liddell-Scott angeführten Beispielen für die Bedeutung « Ellenbogen » kann man noch PREISENDANZ, Pap. gr. mag., nr. VII, vol. II, p. 24, 256 hinzufügen.

(3) S. I. P. KIRSCH, *Die Stationskirchen des Missale Romanum*. Freiburg 1926, p. 38, 41.

(4) Siehe auch CUMONT, *Symbolisme*, p. 176.

(5) *Die Consulardiptychen*, Berlin 1929, Text p. 229.

(6) S. DREXEL, *Roemische Mitteilungen* 35 (1920), p. 138 (so auch Delbrück, l. c., p. 229).

(7) Siehe HOPFNER l. c., p. 104 § 414.

papyrus am Ende der Handlung: χώρει, χώρει κύριε εἰς τοὺς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια u. s. w. (1). Interessant ist die Entlassungsformel in dem schon früher erwähnten: Μαντεῖον Σαραπιακόν des British Museum. Sie lautet (2): χώρει, κύριε, εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἁψῖδας Sarapis hat also im Himmel einen θρόνος, der in einer Apsis (3) steht. Wenn der Gott, nachdem er erschienen ist, entlassen worden ist, kehrt er in den Himmel und zu seinem dort befindlichen θρόνος zurück. Nun wird verständlich, warum bei Hermas erzählt wird, dass die Greisin sowohl, wie die καθέδρα am Ende der Offenbarung in den Himmel getragen wird. Am Ende des χρηματισμός erfolgt eben die ἀπόλυσις. Aber diese Feststellung beweist aufs neue, wie sehr die Schilderung der Visionen im Hirten des Hermas mit den antiken Ideen des Offenbarungszaubers verknüpft ist. Es wäre nicht schwer noch an weiteren Einzelheiten diese Zusammenhänge aufzuzeigen. So stehen z. B. in Visio III 1, 5 dem Hermas vor Schrecken über die Erscheinung die Haare zu Berge, dasselbe berichtet uns aber anlässlich einer Erscheinung auch Aelius Aristides (4), und bei Vergil (5) heisst es:

> At vero Aeneas aspectu obmutuit amens
> Arrectaeque horrore comae et vox faucibus haesit.

Auch einzelne Termini weisen auf einen Zusammenhang mit der antiken Visions-Literatur. So z. B. das: ἐπεστάθη μοι (6) zu welchem Ausdruck man: Ludw. Deubner, *De incubatione*, p. 11, 71, 83, 99 vergleichen möge. Auch das ἀφύπνωσα in I 1, 3 p. 416, 3 ist terminus technicus (7). Und wenn I 4, 2, p. 422, 265 und III 1, 6 p. 434, 1 von einem ἅπτεσθαι, des Hermas die Rede ist, so scheint mir das ein aus den Inkubations-Erschei-

(1) Preisendanz, vol. 1 nr. IV Zl. 1061 auf p. 108.

(2) Preisendanz, p. 182, 41 ff.

(3) Der Text ist wichtig, weil er die religiöse Schätzung der Apsis erkennen lässt.

(4) Ἱεροὶ λόγοι II 33 p. 402, 1 Keil

(5) *Aeneis* IV, 279 f.

(6) Visio III 1, 6, p. 432, 22.

(7) S. Deubner l. c., p. 82.

nungen übernommener Zug zu sein (1). Ja, man könnte sich fragen, ob der so verräterische und charakteristische Zug, dass Hermas in II 4, 1 p. 430, 2 die ihm erscheinende weibliche Offenbarungsgestalt für die Sibylle hält, nicht von dem antiken Topos zu erklären ist, dass in den Epiphanien die Götter in einer ihren Statuen, ähnelnden Form erscheinen (2). So sagt Longus in den *Past.* II 23, 1 p. 274, 19 Hercher: αἱ τρεῖς ἐφίστανται Νύμφαι... τοῖς ἀγάλμασιν ὅμοιοι. Interpretiert man den Text in diesem Sinne, so ist er ein bisher unbeachteter, aber nicht unverächtlicher Zeuge für das Vorhandensein antiker Sibyllen-Statuen, ja man könnte eventuell noch weiter gehen und fragen, ob die im Schema der drei Alterstufen gesehene Offenbarungsgestalt des Hermas nicht auf eine antike Gruppe zurückgeht. Ich erinnere nur an die drei Statuen bei der Tribüne des Forums, die auf drei Sibyllen bezogen wurden (3). Ich will nicht behaupten dass die dreigestaltige Sibylle des Hermas auf die römische Gruppe zurückgeht, möchte aber vermuten, dass es ausserhalb Roms eine solche gegeben hat und dass die Deutung dieser ältesten Skulpturen des Forums auf drei Sibyllen erst nachträglich -- aber noch auf Grund einer anderswo vorhandenen Gruppe — erfolgt ist.

Doch möchte ich am Ende dieser Ausführungen noch ein theologisches Problem zur Diskussion stellen. Wenn die καθέδρα oder das συμψέλιον der Sitz des offenbarenden Geistes ist, hat dann die Diskussion über das Platznehmen auf dem συμψέλιον in Visio III 1, 8 nicht vielleicht noch ein tieferen Sinn? Hermas wird eingeladen, auf diesem Sitz der Offenbarungs-Trägerin Platz zu nehmen, weil er ein Prophet ist, die πρεσβύτεροι werden dazu nicht aufgefordert (4), aber den Ehrenplatz

(1) Siehe Deubner l. c., p. 82; (für die Berührung des μαζός p. 422, 20 f. ferner R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philologus Suppl. XXII, 3), Leipzig 1931, p. 43, Zeile 24 und p. 44. Siehe noch: Römische Mitteilungen 38/9 (1923/4) p. 69.

(2) S. Deubner l. c., p. 9 f.

(3) Plinius, *Hist. Nat.* XXXIV 5, 22; s. Bouché-Leclercq, *Divination* II, p. 166.

(4) Gegen Dibelius p. 456 f., der meint, das Vorrecht auf der Bank sei dem Hermas in seiner Eigenschaft als Büsser zugestanden worden. Vielleicht darf man für die Hermas-Stelle auch auf die Traumforderung in: Preisendanz, vol. II, nr. VII, p. 33, 740 ff. verweisen, wo die Bitte um χρηματισμός mit den Worten begründet wird: δοῦλος ὑμέτερος καὶ τεθρονι-

auf der Bank des Geistesträgers haben die Märtyrer. Das scheint mir ein in sich glaubhafter Gedankengang zu sein (1).

Auf jeden Fall haben die vorausgehenden Ausführungen, wie ich meine, gezeigt, dass der Offenbarungs-Apparat im Hirten des Hermas weithin von antiken Vorbildern bestimmt ist (2). Natürlich liegt nur eine Übereinstimmung in den allgemeinen Grundzügen vor, da die Erscheinung der Offenbarungs-Gestalt nicht an den Zwang der Zauberhandlung gebunden ist, aber es ist klar, dass der Verfasser des Hermas-Buches mit dem Répertoire antiker Offenbarungsschilderungen, in denen ein χρηματισμός an Form von Frage und Antwort gegeben wurde, (wohl durch seine Quelle) bekannt gewesen ist und auch die Epiphanie-Schilderungen bei Inkubationen scheinen ihm nicht unbekannt gewesen zu sein.

Rom.

Erik Peterson.

σμένος ὑμῖν. Im übrigen beweist Visio III 2, 1: Die Märtyrer haben τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος, dass wir ein Recht haben, die Bank mit dem Altar in Verbindung zu bringen. Ἁγίασμα hat hier, wie z. B. in Euseb. *H. E.* VII 15, 4 die Bedeutung von Altar. Das συμψέλιον aber kann, wie *Acta Thomae* 49 zeigt, « Abbild » des Altars, es kann jedoch nicht, wie Dibelius p. 457 meint, « Abbild des Heiligtums » sein.

(1) Auch der ψευδοπροφήτης sitzt ja nach Mand. XII, 1 auf der καθέδρα, wobei freilich letztere dem συμψέλλιον gegenübergestellt ist.

(2) Auch die « fünfte Stunde » für die Erscheinung in Visio III 1, 2 (p. 423, 7) stammt aus antiker Tradition, siehe Preisendanz vol. I nr. IV, 174 (p. 76).

De la pintura romana a la romànica catalana

Esbós de la introducció al seu estudi

Voldria en aquestes ratlles, dedicades a qui va aportar un esforç considerable a la Història de la Pintura medieval, esbossar l'esquema d'un capítol de precedents de la Història de la nostra pintura catalana, presentant un inici de sèrie que comenci en la baixa època romana i acabi amb la fi de la cultura romànica. Revista ràpida, visió encara imprecisa, amb buits nombrosos, però en la qual la continuïtat ja s'entreveu.

La Història de la pintura en l'alta edat mitjana a Catalunya, ens era desconeguda i aparentment semblava que la pintura romànica que avui omple abundant els Museus de Barcelona i de Vic i els altres museus catalans, havia fet la seva aparició d'una manera instantània i sense precedents, pero la realitat no és així.

Agafem la questió de lluny; en un precedent remot: la pintura hel·lenística. El pintor grec estilitza el natural, però el reprodueix en les seves obres. Les figures viuen i es mouen i actuen en una escena dintre un espai representat en la nostra perspectiva cònica; el color i el dibuix es fonen en una síntesi inseparable. No són les seves obres, ni un dibuix acolorit ni una pintura perfilada. Es el natural vist per l'home que estima la natura i la fecunda amb sa pròpia substància.

Un exemple català d'aquest cicle artístic en les seves darreries el trobarem en el mosaic que ornà la cúpula de les termes d'una antiga vil·la romana propera a la ciutat de Tarragona, la capital de l'Espanya tarraconense: Centcelles, nom que és una catalanització del *centum cellae* de prop de Roma,

i que al·ludia potser a les nombroses cel·les d'esclaus d'una vil·la rústica. El mosaic de Centcelles conté el món visible que contemplà el pintor i el món invisible que imaginà. Els dos són representats en l'ambient artificial de zones diverses horitzontals. A la de la part baixa hi ha una cacera, els episodis de la qual pinta una al costat de l'altra, no en un sol moment com faria un pintor modern. Temps i espais diversos són fosos en una sola visió. Sobre aquesta representació d'una escena terrenal, hi ha un nou món que viu en un pòrtic. Es el món invisible del mite. Els arqueòlegs discuteixen sobre la seva interpretació: Escenes del món dels déus antics: Cibeles, Attis, o escenes de l'Antic Testament. Encara més amunt hi ha un altre món que viu també sota la geometria d'un pòrtic amb columnes estriades helicoidals i amb barroers capitells jònics. El tema ens interessa però més la tècnica mediterrània d'una gran extensió de terra al volt del nostre mar, que arriba a les ciutats caravanserrall del desert, com en la sinagoga de Dura-Europos. Res més semblant que la representació d'un esclau en els dos extrems de la terra llatina. Es una imatge realista (fig. 1). La testa podria ésser un retrat i el pentinat i el trajo hi són reproduïts detall per detall ([1]).

Seguirien al mosaic de Centcelles en la nostra sèrie, la representació en mosaic d'un personatge descobert a Tossa, posat també sota una arcada sostinguda per columnes d'estries helicoidals, amb capitells estranys, com de rudimentàries fulles que s'obren com un plomall ([2]). Dues inscripcions diuen :

([1]) La bibliografia de Centcelles és encara incompleta però pot citar-se : GUDIOL, *Primeres manifestacions de l'art cristià en la provincia eclesiàstica tarragonina*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, I, Barcelona, 1925, pp. 301-329 ; ID., *Centcelles*, en *Gaseta de les Arts*, n. 8, Barcelona, 1926. El que resta del mosaic és reproduït en una cúpula al Museu Arqueològic de Barcelona, i jo n'havia publicat un dibuix ; PUIG I CADAFALCH, *L'Arquitectura preromànica a Catalunya*, Barcelona, s. d., Part segona, cap. III. *La cúpula de Centcelles*; però l'edició fou destruïda en moments que no vull recordar.

([2]) A. del CASTILLO YURRITA, *La Costa Brava en la Antigüedad, en particular la zona entre Blanes y San Feliu de Guixols. La villa romana de Tossa*, en *Ampurias*, I. Barcelona 1939. Ls. XVII i XVIII.

SALVO
VITALE FELIX TURISSA

l'altra, posada en la part inferior:

EX OF
FICINA FELICES.

Aquesta obra es troba sobre les ruïnes d'una altra vil·la romana anterior, i els que l'han estudiada la creuen del segle IV i encara de cap a la fi, prop de la invasió bàrbara.

Comença a aparèixer una nova fórmula artística: la pintura és un dibuix de trets gruixuts i acolorits amb tons absoluts, sense matisos. La figura és vista de front, simètrica. Aquesta tècnica es troba en la lauda sepulcral del segle V descoberta en les ruïnes de la catedral de Tarraco. Ella és dintre el cicle de retrats que l'Egipte romà i copte ens han llegat. Es la figura d'un personatge jove romà, pentinat a la moda dels segles V i VI, habillat amb la túnica que ennobleixen estretes faixes de púrpura (*angusti clavi*), indispensable diu Sant Isidor, al trajo sacerdotal, abrigat amb la toga folgada, una mà aguanta un volum, l'altra mà en l'actitud de parlar o de beneir a la moda llatina Com la imatge de Sant Hipòlit que Prudenci va veure a Roma en la sepultura del Sant, que una mà hàbil havia pintada sobre el túmul; hi brillaven el verd en representar la vegetació dels boscos i el mini pel roig de la sang. Els plecs de la roba són marcats per ratlles obscures que l'execució en mosaic fa tremoloses, com si primer s'haguessin dibuixat les línies i les ombres i després omplert de colors. Sant Isidor explica com pinten els pintors del seu temps, i cal no oblidar aquest text importantíssim: *Nunc pictores prius umbras quasdam et lineas futurae imagines ducunt: deinde coloribus implent, tenentes ordinem inventae artis* (1). Aquesta magnífica pintura executada en mosaic, va acompanyada d'altres laudes en mosaic també, d'un dibuix menys segur. Les inscripcions cristianes que s'han trobat en el cementiri de què aquelles formaren part, són gairebé totes de

(1) Sant Isidor. Sobre la pintura. *Etymologiarum liber XIV*, Caps. XV, XVI i XVII.

Fig. 5. — Serafí de l'absis d'Esterri d'Aneu (Museu de Barcelona).

Fig. 1. — Esclau de les pintures romanes de Centcelles.

Fig. 2. — Soldats de la pintura visigoda de la Catedral d'Egara.

Fig. 3. — Testa de Crist del frontal d'altar de Sant Martí, procedent de Gombreny. (Musen de Vic).

Fig. 4. — Testa de Crist de l'absis de Sant Climent de Tahull. (Museu de Barcelona).

la segona meitat del segle V, una del 503, i una altra conté un nom visigod ([1]).

Les més antigues pintures visigòtiques que posseïm a Catalunya i es pot dir a l'Europa occidental, es troben en la basílica i el baptisteri de la catedral d'Egara. Cronològicament elles segueixen a les de Tarracona. La seu d'Egara fou una petita i efímera seu en un lloc avui no lluny de Barcelona, aleshores de difícil comunicació, instaurada en 450 i desapareguda quan la invasió musulmana de 711. Les construccions d'Egara en la seva rústica grandiositat, daten probablement del temps del bisbe Nebridius (516 546), arran de celebrar-s'hi en 614 un concili de pura cerimònia per signar les actes del concili d'Osca; podríem datar-les de cap a la meitat del segle VI. Una d'elles es troba en el baptisteri d'Egara. Déu hi apareix portat per serafins; les rodes misterioses de la visió d'Ezequiel s'han convertit en cinc cercles als peus de la imatge de Déu i el del centre contenia el monograma de Crist; en els altres, avui esborrats, hi havia, probablement, els animals sagrats. El profeta és representat atònit, contemplant la visió. Joves diversos, habillats a la romana; la dalmàtica d'alguns és ornada de *lati clavi*, estan davant d'un pòrtic encortinat, amb cortines ornades de quadrats d'altres draps tal com en la representació en mosaic del palau de Teodoric a Sant Apolinar nou de Ravenna: Aquesta representació de joves imberbes calçats, de diversa categoria social, no sembla que puguin ser els apòstols, més aviat semblen els joves de Jerusalem que acompanyaven el profeta Ezequiel en la seva visió. Amb el mateix caràcter és la pintura de l'absis de la basílica episcopal, disposada en zones, presidides per un gran estel; escenes de la passió de Crist juntant-se les unes amb les altres fins a confondre's. En ella hi ha també representats esclaus com a Dura i com a Tarraco (fig. 2), la forma de llur representació ajuda a establir l'evolució de l'art. La tècnica pictòrica en la catedral i baptisteri d'Egara és el modelat, obtingut per medi de línies sense que hom vegi gairebé enlloc taques de colors; aquests

([2]) He resumit les dades que ha donat aquest cementiri, excavat per Serra i Vilaró, en un estudi titulat: *La Basílica de Tarragona, periodes paleocristià i visigòtic*. Barcelona, 1936.

són terrosos, l'ocre groc i l'ocre roig, aplicats sobre el blanc de l'enlluït, policromia pobra, limitadíssima; el dibuix dels plecs de les robes és imprecís i sense cap visió del natural. Una miniatura hauria estat el model (1). Les diferents escenes són encara juxtaposades com en els sarcòfags paleocristians, com si els diversos grups de figures desfilessin. Tot passa en un pla; la simultaneitat de l'acció dels personatges en una escena, no existeix. No hi ha els termes de la nostra visió cònica. Es un altre món artificial, sobrenatural com les escenes quel vol reprentar.

Els frescs de les esglésies de Bauit, Saqqarah, Abu Girgis, der Abu Henne, Sant Simeó d'Assuan, contenen una part de la Història de la Pintura, amb exemples dels segles VI i VII. En un dels absis de Bauit hi ha representat el tema de la visió de Déu en el cel, com en el baptisteri de la Catedral d'Egara. Déu seu en un tron dintre de la glòria; quatre grans ales dintre les quals hi ha els animals sagrats el transporten; sota de cada ala hi ha una roda. La superposició del tetramorfos en les rodes misterioses així com llur relació amb els evangelistes, és un tema que preocupava els artistes i els teòlegs. Sota de la pintura del Creador hi ha els apòstols arrenglerats als dos costats de la Verge asseguda magestuosa en un tron. A Bauit els apòstols han substituït els joves de Jerusalem representats al baptisteri d'Egara i és possible que la composició de Bauit sigui una transformació d'un prototipus que reproduïa amb precisió la visió d'Ezequiel. En les pintures d'Egara i en les de Bauit s'introdueix la idea de simetria; però encara hi domina un sentiment realista. En cap d'elles apareix la idea de transformar el dibuix de l'home en ornament. En la pintura copta citada, al contrari de les pintures d'Egara, els colors són vius, els tons crus; el roig, el verd i el groc hi dominen: les formes són també netament perfilades: les figures estan de front. Hi ha en elles encara una ombra de la visió hel·lenística que lentament desapareix.

(1) Puig i Cadafalch, *La Seu visigòtica d'Egara*. Barcelona. 1936.
Id., *Les pintures del segle VIè de la catedral d'Egara* (*Terrassa*). Institut d'Estudis Catalans. Anuari, Vol. VIII. Barcelona, 1936, pp. 140-149.
Id., *La peinture de la Cathédrale d'Egara* (*Catalogne*). *Comptes Rendus de l'Académie d'Inscriptions et Belles Lettres*, 1943

L'evolució de la pintura, no marxa acompassada. A Egipte a l'Asia Menor, a Egara, s'inicia ja la visió decorativa del pintor; la transformació de les coses reals en una mena de ritme ornamental. Un primer grau ha estat llur agrupament seguint les línies generals d'una composició arquitectònica, però hi ha un altre grau, que no ha assolit encara, en el qual les formes totes es tornen geomètriques: roses, esteles, etc. M. Focillon i M. Baltrušaitis han assenyalat perfectament aquest caràcter que es troba també en l'escultura romànica. Els arquòlegs de diferents llocs, d'Asia i d'Europa, en descriure les pintures de l'època, repetiran les mateixes frases des de la Capadòcia a l'Egipte i fins a Catalunya; des de l'orient a l'occident mediterrani. Podem resumir-les amb les paraules amb que el P. Jerphanion descriu les pintures de la Capadòcia:

« El pintor procedeix per amples taques de tintes planes, sens gradació. El nu de les carns, d'un to groguenc, no té més que un modelat sumari; però els trets són perfectament acusats per una línia bruna. Barba i cabellera formen taques vigoroses d'un tint unit tirant a la púrpura. En els vells aquests solament són fets de línies blanques paral leles ».

« En les draperies, el mateix procediment. No hi ha mitges tintes: si n'hi ha en alguns indrets, són indicades per una sèrie de línies paral·leles. Gairebé per tot les ombres i les llums són marcades per amples cops de pinzell ».

Hi ha per arribar a la pintura romànica, un buit que va des del segle VII fins ben entrat el XI, buit difícil d'omplir. L'estudi d'algunes pintures coetànies ens farà un petit lligam en la cadena rompuda.

La visió realista es conservava encara en els palaus imperials carolingis. Els textos ens ressenyen sobre els temes que ornaven els murs del palau d'Engelheim, veritables quadres de l'Antic Testament o dels grans fets de la història d'Europa: Constantí abandonant Roma per la nova capital a Orient; les victòries de Carles Martel o de Pipí. Res no en queda d'aquesta vella pintura; però ens mostren com podien ser, les escenes de la vida de Sant Esteve de la cripta de Saint Germain d'Auxerre, de la meitat del segle IX, estudiades per Mr Louis, composicions on el gest és clarament traduït,

gest d'ira, gest de fortalesa i on fins quan l'artista disposa simètricament els seus personatges al voltant de la figura del Sant, en l'actitud rígida de la pregària, cada figura conserva la seva pròpia forma; enlloc s'ha cercat la línia ornamental aliena a la figura mateixa. Hi ha en elles un propòsit de fer reviure la vella escena representada. Es encara el corrent realista fins un cert punt heretat de Grècia (1).

Aquesta vida s'havia conservat fins en les composicions ornamentals i es pot veure en un mosaic, també del segle IX, més o menys restaurat, que es conserva a Germigny des Pres: dos arcàngels que omplen tota la volta esfèrica de l'absis, allarguen un braç amb la mà mig oberta i mostren l'arca de l'Aliança del poble d'Israel amb els seus samals per a portar-la, que reposa sobre una catifa en una parada de la llarga caminada cap a la terra promesa. En l'arca hi ha el propòsit d'una certa perspectiva; la terra és representada per una línia sinuosa irregular, la línia tortuosa d'un núvol enquadra la llum del cel estrellat que s'obre i deixa veure la mà misteriosa de Déu. Dubtaríem de la seva antiguitat si nò en coneguéssim un text precís del començament del segle X (2) que el descriu minuciosament.

Ajudarien a omplir el buit que hi ha a Catalunya, les pintures del retaule que tapa l'absis central de l'església de Sant Pere de Terrassa, encara mal estudiades i les miniatures dels Comentaris de l'Apocalipsis del Beatus de Liébana i principalment el Beatus d'Ashburnham, en el qual, entre rastres més antics procedents de fonts africanes i espanyoles hi ha els inicis de la pintura mossàrab de dintre Espanya, els Beatus de Girona i el de la Seu d'Urgell (3). Una altra etapa fóra el tapís de la Creació del Món, de la catedral de Girona, obra portentosa i encara també poc coneguda (4), en

(1) Jean Hubert, *L'Art pre-roman*. Paris 1938. Pl. XXI i XXII.

(2) *Catalogum abbatum floriacensium* en Baluzi, *Miscelanea*, 1761. Jean Hubert, *Germigny-des-Pres*, en Congrès Archéologique de France XCIII session. Orléans 1930.

(3) Neuss, W., *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altchristlichen Bibel-illustration*. Münster in Westfalen, 1931.

(4) Gudiol, *La Pintura Mig-eval catalana*. Barcelona, 1929; vol. II, p. 476.

la qual sembla veure's la projecció d'una pintura d'una cúpula: Així, poc a poc, hom arriba a l'etapa de la pintura romànica de Catalunya que trobem al fons d'aquesta estratigrafia imaginària que es forma al llarg del segles.

Un nombre tan gran de pintures com s'han conservat, indica un art establert en el país, un art de la terra. Les Bíblies de Roda i de Farfa diuen el saber en l'art del dibuix dels escriptoris de Sant Pere de Roda i de Ripoll, en l'aurora de l'art romànic.

Les llegendes més abundants que les acompanyen són d'un llibre comú en les llibreries dels nostres Monestirs: el Sedulius. Per excepció a Santa Maria de Boí s'escapa al pintor un mot escrit en grec i l'antipendi dels Apòstols del Museu de Barcelona en què aquests estan en forma apiramidada, semblen derivar d'una miniatura grega.

Intentem establir les fites cronològiques. Hi ha, de moment, algunes dades d'ordre general. Les obres pictòriques murals catalanes es troben sobre esglésies del primer romànic; algunes poques sobre les supervivències que es construeixen en començar la nova etapa de l'art que és el segon romànic. a la fi del segle XI. La major part de les esglésies pintades són en el Pirineu, en plena muntanya guardadora dels tresors antics. La pintura de les esglésies desapareix i mor en desaparèixer aquest primer període de l'art romànic.

Aquesta consideració permet afirmar que la pintura mural és un art que acompanya el primer art romànic i per tant l'art del segle XI. El dibuix més antic datat que coneixem d'aquest període en qué impera la simetria i el decorativisme, és el que serví de base per tallar el relleu de Sant Genís les Fonts datat per una inscripció en 1020-1021. En ell apareixen els plecs del vestit com aixecats pel vent. Aquest caràcter i tots els altres que acompanyen l'hieratisme de les figures es repeteixen en el grup de Sant Climent i Santa Maria de Taüll. La data d'aquestes pintures mereix alguna discussió. Hi ha dos límits de la data. Les esglésies de Taüll representen una supervivència arcaïtzant del primer art romànic [1].

[1] La bibliografia de la pintura romànica catalana és nombrosa; però l'obra de J. Gudiol i Cunill, *La Pintura mig-eval catalana*, Barcelona, 1927-1929, 2 vols, és la més completa.

En una columna de l'església de Sant Climent de Taüll, hi ha pintada una llegenda que dóna la data de la consagració, 1123 [1].

Podria dir en tractar d'estudiar la nostra pintura romànica que no es tracta d'un cas aïllat sinó d'un estat general de la pintura en l'Europa d'Occident que penetra la nostra terra on viuen artistes en distint estat de formació que pinten els murs de les nostres esglésies i els frontals, retaules i baldaquins de llurs absis. Tota Europa es troba en el segle XI en la mateixa posició: la pintura francesa, la llombarda, la de Suïssa, Tirol, la del Rin, la de Baviera. La pintura romànica és executada per capes unides limitades per línies gruixudes fosques que senyalen els plecs, tècnica arcaica més propera a les pintures de les basíliques de Roma del segle IX i de la de les esglésies de Capadòcia que de la pintura bizantina contemporània. Semblen llurs obres les còpies d'un dibuix sense la visió dels volums. Hom el relacionaria amb la monotonia amb què són representats els plecs, tractats com superfícies planes, de la lauda sepulcral de Tarragona i d'Egara. En elles domina fortament la visió lineal d'un dibuixant que no tracta d'interpretar l'espai, sinó que vol simplement fer una composició plana que recordi, sense imitar-les, les formes humanes. El text de Sant Isidor torna, en voler-les descriure, a la memòria. Els plecs del mantell semblen de vegades també voleiar, aixecats pel vent. Aquesta nota apareix ja en les miniatures dels Comentaris de Beda de la Catedral de Girona. La forma és precisa, les ratlles tenen el seu gruix determinat, res de la vacil·lació o la decisió de la pinzellada que farà l'encant de la pintura més moderna. Els negres que perfilen les formes sembla que hagin estat tallats en una trepa de planxa metàl·lica. Llurs detalls són sovint transformats en ornament, resultat de la visió d'un decorador que veu per tot la silueta de formes florals amb llurs lleis geomètriques, com si les formes humanes fossin engendrades com una cristal·lització en formes regulars subjectes a misterioses lleis pitagòriques.

[1] « Anno ab incarnatione Dom. M.C.XXIII. IIII idus decembri venit Raimundus episcopus Barbastrensi et consecravit hanc ecclesiam in honore Sancti Clementis martyri et ponens reliquiis in altare Sancti Cornelii episcopi et martyris ».

La comparació de les diverses representacions del Pantocràtor dóna una idea d'aquest pensament artístic: La testa de Déu, sobretot, és eminentment explicativa. Es repeteix amb els mateixos caràcters en els pal·lis de Sant Martí (Gombreny) del Museu de Vic (fig. 3), i dels Apòstols del Museu de Barcelona i en la pintura de l'absis de Sant Climent de Taüll (fig. 4). La simetria és absoluta. L'oval de la cara és allargat; el nas és format per dues línies paral·leles que acaben en tres lòbuls, els ulls oberts, les celles corbades situades enlaire, el llavi accentuadament ondulat, les orelles amb prou feines visibles. La testa de la Verge i dels àngels serà composta igualment geomètrica, amb els caràcters de feminitat; la cara oval menys allargada, el nas més petit.

La pintura medieval copsava de les cerimònies de l'Església, el compàs lent del moviment que ens havia transmès l'Orient. Un triomf imperial romà o la processó de les panatenees donen la idea d'una manifestació popular, moguda i desordenada, no d'una processó desfilant arrenglerada. La composició té encara aquest encarcarament litúrgic. La vida plena com la veien els grecs, no hi compareixerà fins a la pintura gòtica o fins a l'aurora del Renaixement. Hi ha, per altra banda, unitat d'acció, es pinta en elles un sol instant. Recordem que es tracta de la representació de Déu i del cel. En en cel no hi podia haver el moviment, que és successió. El més proper a la idea d'eternitat és l'instant i la quietud i l'hieratisme de les figures tenia quelcom de la visió de l'eternal.

Es possible que aquesta pintura de perfils fortament acusats, de plans pintats gairebé llisos, de colors simples violents, respongués a un estat mental indici d'un estat de civilització. El que és cert és que aquesta mena d'estil es troba en llocs allunyats pel temps i l'espai, com les pintures aportades de l'Afganistan o com les pintures quasi actuals de l'Abissínia. Res no hi ha que s'assembli més a una taula romànica que les pintures afganes exposades al Museu Guimet i que les pintures de l'Abissínia exposades al Museu de l'Home de París.

El tema de la representació del cel és repetit fins a l'infinit, però avançat el segle XII hi reapareix el moviment i

l'expressió de la vida. Els inicis d'aquest canvi es troben en l'absis de Sant Miquel a la Seu d'Urgell. La composició és la de sempre, però els apòstols conversen. La nova manera coincideix a Mur amb l'aparició de les escenes narratives del Vell i del Nou Testaments. La primera idea de la representació del cel és confinada a l'esfera de l'absis a Santa Eulàlia d'Estaó i la part cilíndrica es destina a les escenes de narració gràfica que instrueixi als illetrats, suplantant l'apostolat que abans s'hi representava. La composició perd la primera unitat i agafa un caire de predicació per la imatge. En el detall, també una evolució paral·lela. Poc a poc desapareix la simetria i l'encarcarament. Les testes deixen d'ésser de front o de perfil i es presenten suaument girades. El seu dibuix perd el decorativisme inicial. Les cares s'apropen més al nostre sentit de la bellesa femenina. Així els arcàngels, àngels, i querubins dels absis d'Estaó i d'Esterri d'Aneu (fig. 5), podrien ser amb lleus modificacions, la concepció de bellesa d'un director d'Institut de Beauté. Els cabells prenen formes lliures semblants al natural, els ulls esdevenen expressius. Els plecs de les robes recobren llur llibertat i semblen concebuts veient el natural.

Una darrera evolució la trobarem en la pintura de l'absis del fons del transcepte de Santa Maria de Terrassa, representant la mort de Sant Tomàs de Canterbury, descobert darrera un mur èn consolidar l'església ruïnosa. En aquesta pintura el Pantocràtor s'asseu sobre un banc amb un coixí ornat i posa els seus peus damunt d'un altre coixí. Té a cada mà un llibre que posa sobre els caps de dos personatges no nimbats, que reben aquesta gràcia amb les mans obertes. A cada costat de la representació de Déu hi ha sengles canelobres, en total set, representats com de ferro. En les figures ha desaparegut la idea d'ornamentalitat. En la part cilíndrica de l'absis hi ha juxtaposades les escenes successives del martiri i mort de Sant Tomàs de Canterbury agrupades com si es tractés d'una sola escena. La pintura representa escenes contemporànies que havien commogut el món cristià, amb un cert realisme de trajo i d'acció. L'arcaisme però hi persevera i el fons és ornat de faixes, sobre d'elles passen les escenes sense perspectiva. A sobre la draperia penja folgada

i sembla també penjada d'una barra. No tenim mitjans d'establir dades cronològiques concretes sobre aquesta pintnra. Certament és posterior a la data del martiri, 1170, i de la seva canonització, 1173, i segurament a la data de 1186 en què se li erigí un altar a la Catedral de Barcelona.

La pintura gòtica serà la darrera anella d'aquesta nova cadena. Retorn a l'hel·lenisme? No. El moviment és un altre, ple d'energia, gósaria a dir brutal. Els pintors no estan fets a veure els moviments elegants, joganers de la pintura grega, viva i moguda. La pintura romànica fineix tornant les seves figures a la vida, com en una mena de resurrecció.

Barcelona.

JOSEP PUIG I CADAFALCH

Les Rites de la Pénitence chez les Arméniens

C'est après un séjour de quatre ans en Petite Arménie que le R. P. de Jerphanion a pris contact avec la Cappadoce et ses églises rupestres; plus tard, devenu professeur à notre Institut, il a été pendant de longues années Père spirituel au Collège Arménien à Rome. En voilà assez, je crois, pour justifier le choix du sujet de cet article dans le présent volume.

Omettant les témoignages non équivoques sur l'existence du sacrement de la pénitence dans l'ancienne Eglise arménienne, venons-en tout de suite au plus ancien *ordo* pénitentiel qui nous soit conservé (1). Cet ordo comprend deux parties non seulement distinctes, mais aussi nettement séparées. La première s'appelle: Canon pour faire un pénitent; la deuxième: Rite de la Réconciliation du jeudi-saint (2). Si le jour de la réconciliation est indiqué dans le rituel, celui de l'admission à la pénitence ne l'est pas; ce sera peut-être le début du grand carême, ou tout autre jour où un pénitent se présente.

Voici le rite qu'on lui applique. D'abord, à la porte de l'église: on récite un premier office assez long; il comprend sept psaumes (41, 122, 137, 24, 37, 32, 56), une proclamation du diacre, une double prière du prêtre (3), des lectures (Isaie 1: 16-20,

(1) Cet *ordo* est contenu dans le Codex de San Lazzaro de Venise, N. 457. VIII. 6, et est traduit en anglais par F. C. CONYBEARE (*Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 190-220 et 294-295), où l'on trouve aussi les variantes de sept autres manuscrits allant du Xe au XVIIe siècle, ainsi que du *Masztots* publié à Constantinople en 1807.

(2) Cinq manuscrits contiennent les deux parties; les deux autres ainsi que l'édition de Constantinople seulement la première.

(3) Selon le manuscrit de Paris arm. 26 de l'an 1331, le pénitent fait sa confession à ce moment. Cf. CONYBEARE, p. 294.

Ezéchiel 18:20-23, Ephés. 6:10-18, Luc 15:12-32), une deuxième proclamation du diacre suivie d'une nouvelle prière du prêtre, le triple renoncement à Satan et la triple profession de foi, comme au baptême. Ensuite, pendant la récitation du psaume 117, au verset 19: « Aperite mihi portas iustitiae: ingressus in eas confitebor Domino », on entre à l'église où commence un second office. Celui-ci débute par une nouvelle série de leçons scripturaires (Joël 12-16, Jérémie 3:14-15, 1e Pierre 2:1-10, Isaie 55:6-13, Coloss. 3:12-17, Luc 15:1-10), puis, après une proclamation du diacre, le prêtre enveloppe le pénitent d'un phélonion en disant une courte prière: « Louons et magnifions Dieu tout-puissant, qui a revêtu son serviteur d'un vêtement de salut et d'un habit d'allégresse... »; ensuite il ordonne au pénitent de se prosterner à terre, comme s'il était un nouveau baptisé (litt.: scellé), et dit: « N. vient du baptême à l'adoration. Il offre son adoration au Père, au Fils et au Saint Esprit... ». Sur le pénitent agenouillé il récite deux longues prières. Au pied de l'autel, le pénitent debout confesse ses péchés (?) et le prêtre dit une prière d'absolution assez claire puisqu'elle contient cette phrase: « Et tous les péchés qu'il a commis en ce monde, par paroles et actions..., je les ai, selon votre commandement, remis sur terre; et au ciel Dieu a remis les péchés de cet homme et de nous tous, comme ceux de l'enfant prodigue... ». Enfin, il lui imposera une pénitence convenable, et lui apprendra comment il doit se comporter à l'avenir.

Ce rite présente des traits intéressants. Et tout d'abord, il s'agit d'une synaxe avec participation du diacre et du peuple, en un mot, d'une pénitence publique. Ensuite, celle-ci est considérée comme un second baptême. Un grand nombre de rites, on peut même dire, ce qui constitue le fonds de l'action rituelle, est emprunté ici aux rites baptismaux: le renoncement à Satan, la profession de foi, la récitation du symbole, l'entrée à l'église correspondant à l'entrée au baptistère, l'imposition du phélonion ou du karpêt, comme dit un autre manuscrit, avec une formule qui est prise littéralement au rite baptismal, suivie de la présentation du pénitent devant l'autel, exactement comme dans le baptême, afin qu'il adore les trois Personnes divines; enfin, selon l'instruction finale, ce rite ne sera plus réitéré. Tout cela nous fait croire que ce rite fut com-

posé avant tout pour l'admission à la pénitence d'un apostat, et plus tard étendu à d'autres catégories de pécheurs [1]. Ajoutons que le moment et l'endroit où se fait l'aveu, varie selon les manuscrits et est exprimé dans celui que nous avons analysé d'une manière incompréhensible [2].

La dernière prière est une absolution de forme déprécative; elle précède l'imposition de l'épitimie comme dans les plus anciens ordres pénitentiels byzantins.

Le rite de la réconciliation commence lui aussi à la porte de l'église par un office assez long: récitation des psaumes (24, 27, 30, 36, 37, 40), de l'hymne de Jonas 2:2, de la prière de Manassé; puis un autre hymne, et après une litanie du diacre suivie d'une prière du prêtre, les lectures de l'Ecriture Sainte (Is. 60:20-22, Ezéchiel 36:24-21, Hébr. 10:19-31, Luc 7:36-50); ensuite une double prière très longue sur les pénitents dans laquelle quelques phrases demandent explicitement le pardon de leurs péchés. Comme dans le rite précédent on entre à l'église au chant du psaume 117. Après une proclamation du diacre et la récitation d'un psaume le prêtre dépose l'évangile devant le *bêma* et chacun des pénitents vient le baiser; ils baiseront aussi la main du supérieur et donneront quatre drachmes, comme Moïse l'a ordonné aux Lévites. Pour finir, un long hymne de louanges.

Ce qu'il faut observer surtout, c'est la coexistence des deux ordres pénitentiels: admission et réconciliation. En dehors du rite arménien, aucun autre rite oriental n'a conservé ou développé ce double office.

Dans le rite byzantin l'euchologe le plus ancien, le fameux Codex Barberinianus, présente une prière sur celui qui vient de se confesser, et, immédiatement après elle, une prière sur celui qui a accompli l'épitimie [3]; mais ce ne sont point là

[1] Chez les Nestoriens il en est ainsi et la rubrique initiale de leur *ordo* le dit explicitement. On pourrait prouver que chez les Jacobites aussi le rite de la confession est calqué exactement sur le rite pénitentiel imposé à l'apostat.

[2] Conybeare avoue que la phrase arménienne qu'il traduit ainsi : « In the good confession he shall perform remission » est grammaticalement obscure.

[3] Les euchologes modernes n'ont pas gardé cette disposition.

deux offices. Le prêtre de rite syrien enjoint à celui qui s'est confessé de se présenter de nouveau lorsqu'il aura accompli sa pénitence. Alors il lui impose les mains, fait trois insufflations sur le visage et dit la formule: « Eiciatur peccatum istud ab anima et a corpore tuo in nomine Patris, amen. Expietur et dimittatur tibi, in nomine Filii, amen. Sanctificeris et munderis ab illo, in nomine Spiritus Sancti, amen » (1). Des actions rituelles donc, et une formule; non un office de réconciliation. Le rite chaldéen, il est vrai, a un tel office, mais il lui manque un office pour l'admission à la pénitence; peut-être l'a-t-il eu. Chez les Coptes aussi celui qui a achevé sa pénitence, se présente au prêtre et celui-ci récite sur lui la formule connue sous le titre: *absolutio ad Filium*, qui est une vraie absolution (2). Pour trouver des offices pareils à ceux des Arméniens, il faut aller chez les Latins qu'ils soient de rite romain, gallican ou mozarabe; et qui plus est, chez eux aussi le rite de la réconciliation se célèbre le jeudi-saint. Cependant, comme il n'est pas possible de démontrer l'existence de relations soutenues et intimes entre Arméniens et Latins avant le Xe siècle, et comme rien dans les cérémonies ou les formules de prière ne présente un point de contact entre les deux rites, il faut admettre dans cette date du jeudi-saint une pure coincidence, d'ailleurs assez facile à expliquer (3).

Je ne sais si cet *ordo* de la pénitence publique est encore en vigueur chez les Arméniens ou si leur rituel l'a conservé comme une relique de l'antiquité, à l'instar du Pontifical Romain qui reproduit encore aujourd'hui le rite de la réconciliation au jeudi-saint, bien qu'il ne s'accomplisse plus nulle part, autant que je sache.

Mais à côté et en plus de ce rite, les Arméniens ont aussi celui de la pénitence privée. Cet *ordo* n'est pas signalé par Conybeare; il manque donc certainement dans le manuscrit du Xe siècle. Mais il est donné par le rituel imprimé de 1807,

(1) Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wirceburgi 1873, t. I, p. 448.

(2) Ibidem, p. 438.

(3) Il est cependant étonnant de ne pas rencontrer ici une influence des Syriens qui ont un rite analogue au samedi-saint. Denzinger, o. c., t. II, p. 552.

et est traduit en latin dans Denzinger [1]. Il débute par une longue formule contenant toutes sortes de péchés dont le pénitent s'accuse, disant : Peccavi .. peccavi... peccavi... Puis vient la confession personnelle des péchés et une humble demande d'absolution. Le prêtre impose la pénitence et prononce la formule d'absolution qui est indicative. Pour finir, le Pater. Le rituel propose ensuite une série d'oraisons particulières à réciter selon les divers cas, p. ex. pour le parjure, le blasphème.

Dans cet ordre pénitentiel il n'est pas difficile de découvrir ce qui est proprement arménien et ce qui est dû à l'influence latine et à l'influence syrienne. Pour ce qui est du début, nous lisons dans une *Lettre du patriarche jacobite Jean X (1064-1073) au Catholique arménien Grégoire II (1065-1105)*: « Encore pour l'affaire de la confession, ils (les Arméniens) n'en usent pas de la manière qui convient, mais ils ont écrit tous les péchés qui ont été faits dans le monde et ceux qui n'ont pas été faits, et lorsqu'un homme veut confesser ses péchés et recevoir la pénitence le prêtre s'assied et lui lit tout ce qui a été fait et tout ce qui n'a pas été fait par lui et même les choses dont il n'a jamais entendu parler et qui ne se sont jamais présentées à son esprit. . » [2].

Quant à la formule d'absolution indicative, G. de Serpos la signale avec tout l'ordo [3], et C. Galanus [4] dit qu'elle est d'un usage commun à son époque. Le même Galanus affirme que la formule employée par les prêtres catholiques: « Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, etc. » est considérée comme bonne par Vartan [5] et par Grégoire de Dathève [6], deux célèbres auteurs anti-unionistes du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle. Qu'il s'agisse en ce cas non des missionnaires latins mais des prêtres arméniens, cela résulte clairement de la réponse que fit Daniel de Thaurisio, avant 1342, aux 110 accusations de Nersès Balients, lorsqu'il déclare: « Communiter

[1] *Ritus Orientalium*, t. I, p. 472-474.
[2] Cf. *Rev. Or. Chr.*, t. 17 (1912), p. 192.
[3] *Compendio storico...*, t. III, Venezia 1786, p. 289.
[4] *Conciliationis ecclesiae armenae...* t. II, pars II, Roma 1661, p. 623.
[5] Ibidem, p. 606 et 494..
[6] Ibidem, p. 494.

uniti absolvunt secundum modum Romanae ecclesiae; ceteri alii Armeni, licet aliqui discordant in verbis, quantum ego scio, sed concordant in sententia absolutionis » ([1]). Le Concile de Sis, tenu par les Unis à la même époque, avoue qu'autrefois on utilisait une formule d'absolution qui n'était pas parfaite; puis il ajoute: « Sed ex tunc quod habuimus notitiam Romanae ecclesiae, multi de nobis addiscentes formam eius, cum eadem forma facimus remissionem peccatorum et docemus alios facere » ([2]). Nous voilà fixés sur la date à laquelle fut introduite la formule d'absolution indicative chez les Arméniens catholiques; les dissidents, comme en bien d'autres points, modelèrent plus tard leur manière d'absoudre sur celle de leurs compatriotes catholiques. Avant cela, ils disaient: « Ego dimitto vobis peccata vestra in terra, et Deus dimittat vobis in caelo » ([3]). Vartan donne cette autre formule: « Deus remittit peccata tua », contre laquelle Galanus argumente longuement ([4]).

A côté de cette influence latine, nous pouvons, sans trop grand risque de nous tromper, voir une influence syrienne dans cette série de prières pour chaque espèce de péchés. En effet, une série semblable existe chez eux aussi et le Pontifical attribué au patriarche d'Antioche Michel le Grand dans le codex Vat. Syr. 51 de l'année 1172, la contient déjà.

La pénitence privée existait donc certainement; mais elle se pratiquait rarement s'il faut en croire Nersès Balients: « in secreto tamen raro vel numquam aliquis Armenus confitetur peccata sua » ([5]). Cela s'explique par la sévérité et la longueur des pénitences qu'on imposait. Dans la lettre citée plus haut Jean X écrit: « Leur confession et leur mentalité ressemblent beaucoup à l'hérésie des Novatiens, qui n'acceptent pas la pénitence de celui qui a péché, lorqu'un clerc tombe dans l'impureté ou dans la faute de la concupiscence ou dans la fièvre du corps; quand même il ferait pénitence comme David et Manassé, pendant tous les jours de sa vie, il n'est plus jamais

([1]) Cf. *Recueil des Croisades. Docum. arm.*, t. II, p. 625.
([2]) Cf. Mansi, t. 25, c. 1226.
([3]) Ibidem.
([4]) Op. cit., p. 494, 606, 617-625.
([5]) Cf. Mansi, t. 25, c. 1254.

admis dans l'ordre qu'il avait... Ils disent qu'il en est de même pour l'homme qui est souillé dans son corps: il ne peut plus être comme il était auparavant... Et la plupart de ces pécheurs ne prennent plus part aux mystères vivifiants, de sorte qu'un homme peut vivre 20, 30, 40 et 50 ans sans prendre part à la sainte communion même s'il appartient à l'ordre des prêtres... » (1).

C'est peut-être pour obvier aux inconvénients qui dérivaient d'une confession aussi rare que les Arméniens dissidents ont pris l'habitude de faire au début de la messe du dimanche une confession générale et collective. Ils récitent alors une formule énumérant toute espèce de péchés, après quoi le prêtre prononce la formule ordinaire d'absolution (2).

Cette pratique, si elle n'a pas une valeur sacramentelle, prouve cependant comment les Arméniens ont toujours recherché la purification de l'âme et ont toujours cru à la nécessité d'un rite ecclésiastique de pénitence pour l'obtenir.

En guise de conclusion nous pouvons affirmer que chez les Arméniens existent ou ont existé trois rites de la pénitence. Le livre fondamental de Conybeare ne connaît que le premier, celui de la pénitence publique; le rituel moderne n'a conservé que le deuxième, celui de la pénitence privée: le troisième, confession générale avec absolution collective n'a trouvé de faveur que chez les dissidents.

Ces conclusions soulèvent un certain nombre de questions; en voici quelques-unes plus générales: depuis quand existe le double rite de la pénitence publique, quelle était sa forme avant le X^e^ siècle et quel en a été l'usage? Un point me semble clair: il a été composé, au moins dans sa première partie, en vue de l'admission d'un apostat à la pénitence. Quant au rite de la pénitence privée auquel le *Masztots* du X^e^ siècle ne donnait pas de place, existait-il déjà alors ou même à une époque plus reculée? Dérive-t-il, comme c'est le cas chez les Latins, du rite de la pénitence publique? Est-ce ce rite là que supposent les documents d'une époque très ancienne qui insistent sur le secret de la confession? Enfin,

(1) Cf. *Rev. Or. Chr.*, t. 17 (1912), p. 193.

(2) Cf. GALANUS, op. cit., p. 623.

à quelle époque et sous la responsabilité de quels personnages s'est introduite la confession générale avec l'absolution collective?

D'ultérieures recherches, faites surtout chez les auteurs arméniens et, espérons-le, par les Arméniens eux-mêmes pourront apporter la solution à ces questions. Quant à nous il nous suffit d'avoir déblayé un peu le terrain.

Rome.

Alphonse Raes S. I.

Obseruationes
aliquot in Platonis *Philebum*

Nescio quo fato, eodem fere tempore Augustus Diès in Gallia, R. Hackforth et R. G. Bury in Britannia, nos in Hispania, locum eundem *Philebi*, nondum grammaticis liquidum, pro suis quisque uiribus sanare conabamur. Sub finem (p. 66 a) huius dialogi, qui inter difficillimos Platonis numeratur, crux est philologorum. In nostra ephemeride *Emerita*, VII, 1939, p. 146 ss. et IX, 1941, p. 190 ss. locum sic legendum proposuimus: Πάντῃ δὴ φήσεις, ὦ Πρώταρχε, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀηδίαν ᾑρῆσθαι.

Vbi nos τὴν ἀηδίαν ᾑρῆσθαι legimus, uide quot lectiones uarias in commentariis (*Revue de Philologie,* XLVII, 1923, p. 97 s., cf. Platon *Philèbe*, Collection Belles Lettres, Lutetiae Paris. 1941, p. LXXXIX) doctissimi philologi Augusti Diès concinnatas reperiamus:

τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι W Stobaeus Eusebius Burnet Hackforth

τὴν ἀίδιον ηρῆσθαι B

τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φάσιν Eusebius

τὴν ἀίδιον εἱρῆσθαι φάσιν T

τὴν ἀίδιον εἱρῆσθαι φύσιν lectio uulgata

τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φύσιν Hermann Bury Wilamowitz

τὴν ἀίδιον ηὑρῆσθαι φύσιν Badham

τινὰ ἥδιον ᾑρῆσθαι Diès

κτῆμα ἥδιον (uel τἄμεινον) ᾑρῆσθαι Bury (*CQ* XXXIII, 1939, p. 108; *REG* LII, 1939, p. 23-35)

τὴν αἰτίαν ᾑρῆσθαι Taylor.

Hackforth erat conseruator, ut dicunt, et legebat (*CQ* XXXIII, 1939, p. 23 s. et item nuper in editione sua *Plato's examination of Pleasure*, A translation of the *Phil.* with introduction and commentary, Cantabrigiae 1945) τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι, quod anglice exprimebat « everlasting tenure », cum τὴν ἀίδιον accusatiuum etymologicum (= τὴν ἀίδιον αἵρεσιν), et ᾑρῆσθαι infinitiuum passiuum intelligeret.

Mihi in emendatione proponenda munimini fuit praecipue uerbum ἀηδονία, quo Aristippus usus est, ut e Diogene Laertio II, 90 constat. Ne rursus exponam argumenta mea, occasio festiua haec uetat. Paucis nunc dicam, palaeographice, sit uenia uerbo, facillime explicari ex ἀηδίαν uerbum ἀίδιον effici; et reuocandum mihi est uocabulum φιληδία apud Suidam φιληδονία, ἄνοια interpretari, quod proportionem patitur φιληδία : φιληδονία :: ἀηδία : ἀηδονία, uel si paulo liberius licet uti uerbis: cum ἄνοια sit eadem ac φιληδία, νοῦς non longe remotus est ab ἀηδίᾳ, quod consentit, ut uidebimus, cum placitis Platonicis paulo infra examinandis. Si quaeris, cur locus *Philebi* corruptus fuerit, uere tota doctrina de uoluptate nobis perscrutanda est, cum sensus etymologicus uerbi ἀηδία pessum daretur, postquam philosophi obliti sunt, uoluptatem tantum in motu quodam extitisse. Quae apud Platonem ἀηδία uocabatur, et status quietus atque neuter habebatur, praecipue post Epicurum non intellecta fuit, quippe qui doctrinam uoluptatis καταστηματικῆς introduxerit, et ei contraria ἀηδίαν et ἀλυπίαν, status neutros significantia, non iam necessaria uisa fuerint, cum dolore carere siue ἀλυπία iam ipsa uoluptas putaretur.

Haec dicebam in commentariolis meis, et si nunc explanationem meam roborare contendo, non est quia uoluptatem in coniiciendi lusu capiam, sed quia in loco disputato clauis iacet ad totum *Philebum* aperiendum, quin etiam ad doctrinam uoluptatis secundum philosophorum Graecorum mentem cognoscendam. Quaestionem criticam Augustus Diès proposuit in luculento commentario supra laudato. Restat tantum ut haec generalis interpretatio a nobis explicetur, quod forsitan non inutile erit ad totam ethicen Platonis interpretandam.

De uoluptate in *Philebo.*

In *Phil.* exponit Plato doctrinam de uoluptate et de oppositione uoluptatis cum νῷ et φρονήσει. Communis opinio est, inde ab eximio grammatico Hermanno Usener, usque ad Vdalricum von Wilamowitz et Guarnerium Jaeger et R. Philippson (1), Platonem de uoluptate et de huius relatione ad summum bonum disputasse praecipue in annis ultimis uitae suae, cum Eudoxus in Academiam uenerit et sententiam suam de uoluptate sensu ἡδονιστικῷ exposuerit.

Oppositio inter uoluptatem ac νοῦν inde ab initio *Philebi* apparet absoluta (11 b: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμεινῷ καὶ λῴω γίγνεσθαι σύμπασιν, cf. 20 e, 65 d). Hic oppositio in eo, quod ad beatitudinem hominis spectat, nobis consideranda est. Plato senex, humanior factus, si dici licet, in hoc dialogo annorum nouissimorum, in sua doctrina de summo bono compromissum (2) conficit, et uitam bonam et beatam (βίος εὐδαίμων, 11 d) in neutro collocat (οὐδέτερον αὐτῶν ἐστι τἀγαθόν, 19 b), sed in tertio ambobus extremis meliore (ἀλλ' ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον ἀμφοῖν, *ibid.*). Hoc tertium non est aliud atque uterque finis, neue utriusque priuatio (20 e, 22 d), sed uita utroque mixta (ἐν τῷ μεικτῷ βίῳ, 22 d, cf. 27 d).

Humaniter iudicat Plato, dum hanc uitam mixtam hominibus optimam dicit. Homo est locus ubi infinitum et finitum iunguntur (31 c s.), et eo in partem admittitur τοῦ νοῦ, hoc est, summae rationis, sed non potest manere in uita summe diuina (τῶν βίων θειότατος, 33 b), quae uoluptate caret et caret item huius contrario, hoc est, dolore, cum tantum diis uita patiendi expers conueniat (*ibid.*: οὔκουν εἰκός γε οὔτε χαίρειν θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντίον). Homo in se coniungit ἡδονήν, quae natura est aliquid ἄπειρον, infinitum, quod non potest expleri, inharmonicum (31 d), et φρόνησιν, quod est πέρας, ali-

(1) *Hermes*, LX, 1925, pp. 444-481.

(2) Hans Meyer, *Platon und die aristotelische Ethik*, München 1919, p. 36 s., 159.

quid πεπερασμένον, quoddam quod εἰς τὸ μέσον τῶν ἐσχάτων iacet ([1]).

Homini uita humana est uiuenda, hoc est, uita, cui uoluptas et dolor insunt. Animus non potest quin patiatur, nec potest remanere ἀπαθὴς τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος (33 e, cf. 21 de, 23 de). Hoc semper putandum est illi, qui scire uelit, quid uita beata sit. Plato non defendit uitam affectibus priuatam optimam esse ([2]). Sed non quod re uera uoluptas et dolor uitam hominis sequantur, ebrietas et dementia imperare debent. Summum uitae humanae est aequanimitas, est ἐν μέσῳ (35 e) manere, aeque remotus a uoluptate atque a dolore. Primum aeque remotus a νῷ atque ab ἡδονῇ, deinde aeque a uoluptate atque a dolore. Fines duo sunt aeque longe remoti a uita summa hominis: νοῦς purus et uoluptas pura. Vna cum uoluptate dolor existit (36 bc), secundum medici docuerant, sed homini quaerendum, ut corpus non in dolorem et uoluptatem pronum sit, et repugnandum est, quoad possit, naturae, quia secundum naturam ἀεὶ πάντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ (43 a): cum homo non possit naturales motus comprimere, hi intra fines contineri debent, et motus naturales, quos medici monstrauerant (repletio et euacuatio) ([3]), continendi sunt, ne dolorem uoluptatemue efficiant (43 c).

Sic Plato, in eo quod ad uoluptatem spectat, tria genera uitae distinguit: primum uoluptariam, deinde dolore praeditam, postremo eam, quae utroque careat (43 cd). Sed cum haec uita utroque carens iam uoluptas est, prout dolore caret (44 ab) ([4]), et cum uita humana doloribus atque uoluptatibus mixta sit (50 b), tertium uitae genus, quod uoluptate atque dolore caret et est purus νοῦς, nemo sibi caperet (ἀλλ᾽ οὐ τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ᾽ ἦν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα 55 a).

Cum hucusque profecti simus, dicendum est nobis, has

([1]) Cf. *Polit.* 284 e, O. Apelt, *Archiv für Geschichte der Philosophie* IX, 1896, p. 20. Similiter in aliis dialogis reperitur haec conciliato oppositorum, cf. H. Höffding, *Bemerkungen über den plat. Dialog Parmenides,* Berlin, Bibliothek für Philosophie, 21. Band, 1921, p. 53.

([2]) W. Jaeger, *Paideia* II (uersio hisp.) p. 174.

([3]) Vit. Hackfort, *Plato's examination of pleasure,* p. 3 n. 2; Diès, *Philèbe,* uersio, p. 89 n. 2.

([4]) Cf. *Rep.* IX, 583 d, infra laud.

uoluptates intellectuales, quas Plato admittit, non perturbare oppositionem νοῦς-ἡδονή. In ea oppositione, ἡδονή est uoluptas naturalis, corporalis, quae usque in dementiam uehit et in πληρώσει et κενώσει naturaliter consistit. Voluptates quas Plato περὶ μαθήματα dicit, sunt tantum metaphorice uoluptates, et digressione, quam de iis Philosophus facit, non turbari debentur opposita νοῦς-ἡδονή, de quibus in dialogo loquitur. Res autem est, quae dialogi seriem perturbat, haec interpretatio in bonam partem uerbi ἡδονή: quomodo in ἡδονῇ uoluptates uerae et uoluptates falsae (ἀληθεῖς ἡδοναί et ψευδεῖς ἡδοναί, *Phil.* 40 c) distingui possunt? [1].

In his duobus sensibus uerbi ἡδονή consistit difficultas atque obscuritas *Philebi*, quia ita attenuatur oppositio prima inter νοῦν et ἡδονήν. Sed Platonem in hanc distinctionem impellere potuit necessitas conciliandi νοῦν cum genere aliquo uoluptatis: hinc diuisio bonarum et malarum uoluptatum. Sic Platoni licet νοῦν cum classe quadam uoluptatis conciliare.

Sed ut redeamus ad humanam uitam, de qua Plato agit, huic uidetur eam optimam esse, quae utriusque participat, scilicet notionis rationalis et uoluptatis [2], in mixtione, quam Philosophus (61 bc) sub nomine deorum Bacchi atque Vulcani collocat. Misceant sane ambo, uineae uinique deus ille, hic Iouis pincerna, uoluptates mentis, uoluptates puras, uoluptates quae neque κακίαν, neque ἀφροσύνην, neque ἀλογίαν secum ferant (63 e). Alio sensu mixta est uita, quae uoluptatem et bonum coniungit, aut, si dicere licebit, quae uoluptatem in bonum tendentem quaerit. Per huiusmodi mixtam uitam, uoluptas, quae est γένεσις [3], bono excellenti submittitur, quod aliquid est « Anundfürsichseiendes und Wesenhaftes » [4].

Paulo infra, post difficilem locum, qui de pulchritudine et proportione (i. e. μέτρον, σύμμετρος φύσις) et ueritate scriptus est, dialogus regreditur ad oppositionem νοῦς-ἡδονή (65 e). Mixtio uidetur Platoni contraria esse munditiei (64 d), et bonum, id est, aliquid puri, idem ac pulchrum (64 e). In mundo

[1] Cf. παναληθὴς ἡδονή *Rep.* IX, 583 b, ἡδοναί ἀγαθαί *Gorg.* 495 a, 499 c. *Rep.* I, 328 d distinguit inter αἱ κατὰ τὸ σῶμα et αἱ περὶ τοὺς λόγους ἡδοναί.

[2] JAEGER, op. cit., p. 341 s.

[3] ZELLER, II, 1_5, p. 604; cf. *Rep.* IX, 583 e, *Tim.* 64.

[4] ZELLER, loc. laud.; cf. *Phil.* 53 e ss.

hominum existere potest aliquid mixtum, uita mixta bonarum uoluptatum et νοῦ, sed in mundo deorum, ubi una sunt pulchritudo, συμμετρία uel μετριότες, ueritas, non queunt coniungi νοῦς et ἡδονή, inter se repugnantes.

Et cum haec oppositio facta sit, non dubitandum est nobis, quid eligere debeamus: primum ueritas et perfecta notitia rationalis est, quae cum Νῷ (1) conuenit, quae propterea falsae uoluptati opponitur et eiusdem ipsa est negatio (ἀ-ηδία), ut e locis 65 cd et 66 a apparet (2).

Post hanc primam notitiam rationalem, reperitur (item locis parallelis, 65 d, 66 d) mensura, proportio, pulchrum; tertio loco (65 e, 66 b) νοῦς uenit (3), quarto, scientiae, artes, rectae opiniones (66 bc). Tantum quinto loco (66 c, cf. 65 e s. et 22 de) uoluptates rationales recipiuntur, et sexto, uoluptas naturalis, quae in repletione et euacuatione consistit. Tauri et equi eam tantum naturalem uoluptatem quaerunt (67 b), quae non hominibus et minime diis conceditur.

Sed homines, ut supra diximus (33, cf. 23 de), non possunt uitam uere ἀπαθῆ consequi, quae consisteret tantum in φρονήσει, νῷ, ἐπιστήμῃ, μνήμῃ πάσῃ πάντων, sine uoluptatibus et sine doloribus. Diis enim duo primi gradus conceduntur: mortalibus haec sublimia perfecti νοῦ et uacationis doloris atque uoluptatis (ἀπάθεια, ἀ-ηδία) non calcanda sunt. In tertio, quarto, quinto gradu, homines excellentissimi residunt, in sexto autem uita bestiarum versatur.

Quid *Philebus* in sententia Platonica de uoluptate significet.

In superiore compendio *Philebi*, νοῦς excellentissimo in loco apparet, ab omni πάθει remotus, sed non est id, quod praecipue Plato in dialogo hoc dicere uolebat, cum idem ite-

(1) Hunc Νοῦν Anaxagoricum puto; cf. Apelt, loc. cit., p. 5.

(2) Cf. *Phil.* 22 de: οὔτ' ἂν τῶν πρωτείων οὐδ' αὖ τῶν δευτερείων ἡδονῇ μετὸν ἀληθῶς ἄν ποτε λέγοιτο. πορρωτέρω δ' ἐστὶ τῶν τριτείων, εἴ τι τῷ ἐμῷ νῷ δεῖ πιστεύειν ἡμᾶς τὰ νῦν.

(3) Hic νοῦς, quoad concessum hominibus, intelligendus est: cf. *Tim.* 51 e νοῦ δὲ θεοὺς (μετέχειν), ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.

rum atque iterum iam exposuisset; quod Plato autem noui nunc adfert sententia est de uita beata homini uiuenda: sententia de μεικτῷ βίῳ est, quae a Platone noua in hoc libro explicatur.

Oppositio νοῦς-ἡδονῇ tam repetitur iterata in Platonicis scriptis, inde a *Protagora* et *Gorgia* usque ad nouissimos, ut exaggeratione aliquantula Gellius potuerit dicere (IX 5, 7): « Plato... ita uarie et multiformiter de uoluptate disseruit, ut cunctae istae sententiae, quas exposui [i. e. Epicuri, Antisthenis, Speusippi, Zenonis, Critolai], uideantur ex sermonum eius fontibus profluxisse ».

In *Prot.* ἐπιστήμη opponitur θυμῷ, ἡδονῇ, λύπῃ, ἔρωτι et ceteris, hoc est, omnibus affectibus (352 b). ἐπιστήμη, id est, φρόνησις, potest sola hominem manu ducere, qui naturaliter pronus est ad se affectibus submittendum: primum pronus in uoluptatem, deinde in timorem, deinde in alia (ibid. b-e). Sed una cum hac oppositione, iam in eodem *Prot.* legimus alteram, quae in *Phil.* explicatur, scilicet, quae inter λύπην et ἡδονήν consistit. Et Plato progreditur usque ad ὑπερβολὴν ἀλλήλων καὶ ἔλλειψιν, et loquitur de coniunctione eius cum uita hominis, cum pronuntiet uerba τὸ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως (358 b). Hominum φρόνησις est aliquid prudentiae, quaedam a Diès dicta « arithmétique des plaisirs »: μετρητικὴ ἐπιστήμη περὶ τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ λυπῶν (357 d).

Sicut paulo infra uidebimus, tota haec sententia e Socrate fluit, et hac de causa doctrina de uoluptate inde a primis operibus apud Platonem perfecta apparet. Ita in *Gorgia* eadem disputantur contra sophistam Calliclem, qui nimis libere loquitur et ἐν παρρησίᾳ exponit opinionem immanem sophistarum, cum Socrates κόσμιον βίον defendat contra eos, qui ἀκόλαστον eum praeferant (424 a).

Clarius fulget hoc in *Phaedone* 83 b-d, ubi Plato dicit animam philosophi quam plurimum a uoluptatibus et affectibus, aegritudine atque timore distare, quod si uoluptates, affectus, aegritudo, timor imperauerint, maximum malum superuenisset: uoluptatem et dolorem quemque animam corpori figere et corporalem hanc efficere. Confitendum est, hic sententiam Pythagoricam translucere, sed oppositio inter motum affectus et rationem perspicua tamen est.

In *Republica* quaestio iterum tractatur. Opiniones Plato-

nicae .de anima liquescunt, et cum σωφροσύνη non aliud ac ἐγκράτεια Socratica sit (cf. IV, 430 c), ea quaerenda est in republica perfecta, ubi uoluptates et affectus (431 d) superandi sunt, et ubi ab ἡδονῇ, λύπῃ, φόβῳ, ἐπιθυμίᾳ animae ciuium per gymnasticam artem, per musicam seueram (IV, 430 ab, cf. X, 607 a) eluendae sunt. Sic distinguit Plato in anima partem rationalem, λογιστικόν, a parte ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον (439 d).

Hic Plato nondum uitam mixtam inuenit, et adhuc opponit profano uulgo, cui summum bonum uoluptas est (1), eos quos κομψοτέρους uocat, quibus summum bonum est φρόνησις, ἐπιστήμη, ἀλήθεια (cf. X, 603 a) (2). Animum a ueritate deducunt et deorsum trahunt uoluptates (VII, 510 ab). Voluptas enim aliquid irrationale, ἄλογον, est (IX, 591 c).

Oppositionem ἡδονή-λύπη et definitionem status neutri, iam sicut in *Phil.* apparebit, reperimus in *Rep.* IX, 583 c-585 b. Inter uoluptatem et dolorem est quaedam ἡσυχία, quae, cum in eam inde a dolore inciderimus, nobis uoluptas uidetur, et contra, dolor, cum a uoluptate aduenerimus in eam. Doctrina medicorum de repletione et euacuatione iacet omnibus his sententiis.

In ultimis uitae suae annis, Plato iterum atque iterum hanc rem tractat. In *Legg.* legere possumus hinc oppositionem ἡδονή-λύπη, hinc ἡδονή-φρόνησις (II, 653 a-c, cf. ad ἡδονή-λύπη oppositionem illustrandam I, 634 bc). Voluptates et affectus ebrietatem insaniamque in nobis efficiunt (I, 469 d). Hinc sapiens remotus ab ἡδονῇ atque λύπῃ est (III, 696 c), et id est quod μέτριον uocari potest (ibid. III, 691 c, cf. *Phil.* 64 de, *Rep.* X, 603 a). Platonicus auctor *epistulae* III dicet (315 c) eodem sensu: πόρρω γὰρ ἡδονῆς ἵδρυται καὶ λύπης τὸ θεῖον. Et discipulus scriptor dialogi *Epinomis* item explicabit (985 a): θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γιγνώσκειν κατὰ πάντα μετειληφέναι. Quia λύπη et ἡδονή maximae turbae sunt animi, maxima ἀμαθία (*Legg.* III, 689 ab). Status neuter uel

(1) Hans MAIER, *Sokrates,* Tübingen 1913, p. 385 n. allusionem contra Aristippum hic reperit.

(2) De hoc uide PHILIPPSON, *Hermes,* LXI, 1926, p. 304 ss.

medius ἰσότης est, longe ab his omnibus animi perturbationibus remotus.

Quare ἡδονή et λύπη uitae hominis proponantur, religiose explicat Plato, cum eas Deus homini in interiore deposuerit, ut eas si dominabitur, iustitiam adeptus erit (*Tim.* 42 ab). In toto *Timaeo* philosophicum systema Platonem uehit ad duplicem oppositionem ἡδονή-λύπη atque *affectiones-status neutralis* definiendam: ita determinat quid sit psychophysiologice status neutralis, aeque longe a uoluptate et dolore (64 d: τὸ δὲ μετ' εὐπετείας γιγνόμενον ἅπαν αἰσθητὸν μὲν ὅτι μάλιστα, λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον).

Dii finxerunt homines ἡδονῇ, quod μέγιστον κακοῦ δέλεαρ uocatur, inde λύπαις, quae ἀγαθῶν φυγαί sunt, inde audacia et metu, ira et spe, quae omnia mixta αἰσθήσει ἀλόγῳ et ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι sunt (69 cd). Vita in tertio gradu, hoc est, λόγος, inter umbilicum et praecordia reperitur. Eo δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν (77 c). Abundantia uoluptatis et doloris maxima dolentia est animi (86 b), ita ut homo cupidine incensus uere amens sit (86 c).

Origo Platonicae sententiae de uoluptate. De uoluptate disputatio apud philosophos.

Oppositio ἡδονή-φρόνησις reperitur iam apud Socratem (1). Eam legimus in *Conuiuio* Xenophontis 4, 5. 6. 11, ubi de σοφίᾳ et ἀκρασίᾳ disputatur. Megarici eodem sensu opposuerunt φρόνησιν cum νῷ (2). Et Socraticus alius, Antisthenes (3), ἡδονήν putat inimicam φρονήσεως. Discipuli Socratis igitur eligunt inter utrumque finem, cum hi fines Socrati non inter se excluderentur (4). Antisthenes ait μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (Diog.

(1) Cf. Stenzel, *RE.* III A, 586, 876 ss. cf. *RE,* XII, 143.

(2) Ibid., 887; Maier, *Sokr.*, p. 571 ss.

(3) Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Philol. Untersuch. XXI, Berlin 1912, p. 11, Maier, *Sokr.*, p. 582, 583 n. 1.

(4) H. Meyer, *Pl. und die arist. Ethik*, p. 122; H. Maier, *Sokr.*, p. 326 n. 3, 351 n.

Laert. VI, 3, cf. IX, 101) dum Aristippus magis ad uoluptatem se inclinat.

Testimonia haec sufficiunt ad probandum quomodo Plato semper mouetur intra Socraticam doctrinam de uoluptate, scilicet, ut doctrinam magistri enuclearet et eam a repugnantiis liberaret. Tantum in *Phil.* inuenimus, ut ipse exeat ex illa tam Socratica oppositione, doctrinam uitae mixtae proponens.

Hanc tam humanam sententiam, quam Aristoteles sequitur, non probat Speusippus, cui etiam seueritas Socratica nimia videtur. Speusippus igitur (apud Clem. Alex. *Strom.* II, 22, 133 = fr. 57 Lang) dicit finem excellentissimorum hominum imperturbationem esse (στοχάζεσθαι ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας). Illi, secundum praestantem interpretationem a Philippson *Hermes* LX, p. 457 factam, ἀγαθόν, ἀπάθεια, ἠρεμία, ἀρετή unum sunt. Summum bonum ille putat γαλήνην, serenitatem (Euseb. *Praep. euang.* XIV, 18, 32), et sic, secundum illum, hominibus sicut diis extrema felicitas est in liberatione uoluptatis et doloris, in eo « quod utriusque medium foret » (Gellius IX, 5, 4).

Speusippus autem non intellegit sententiam Platonicam de uoluptate, cum Plato in *Phil.* 42 e ἀπάθειαν consulto reiiciat ut falsam uoluptatem, et iam ante multos annos magister ipse in *Rep.* IX, 585 a comparauerat hanc cum colore leucophaeo, qui niger iis qui ex albo, et albus iis qui e nigro procedunt uidetur (1).

Magis fidelis Platoni quam Platonicus Speusippus est Aristoteles. Huic uariae sententiae inter scholas Socraticas, quae quaestionem disputauerant, occasionem offerebant ad opinionem propriam definiendam (2). Aristoteles putat uoluptatem actiuam (*Eth. Nic.* K 4), eodem modo, quo Plato (3). Regulae iudicandi uidentur ei uoluptas atque dolor: κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἳ μὲν μᾶλλον, οἳ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ (*Eth. Nic.* B 2, 1105 a 3-5). Voluptates distinguuntur igitur bonae et malae, utcumque ἐνεργείᾳ bonae uel prauae pertineant (*Eth. Nic.* Γ 13, 1117 b 28 s.).

Aristoteles igitur sequitur Platonem eadem uia non logica quam in *Philebo* reperiebamus, in qua pessum datur op-

(1) Cf. F. Horn, *Archiv* cit., IX, 1896, p. 271 ss.

(2) Sequor vestigia H. Meyer, *Pl. und die arist. Ethik,* p. 162 ss.

(3) H. Meyer, op. cit., p. 140; cf. *Legg.* II, 667 b-e, X, 904 e.

positio Socratica inter νοῦν et ἡδονήν, cum aestimentur bonae uoluptates quaedam: uoluptates rationales, sicut monstrauimus.

Sed si Plato adhuc negat Deum dolere uel gaudere (*Phil.* 33 b, *Legg.* VII, 732 c ss., 792 cd), cum extra naturae cursum ille sit (*Phil.* 31-33), Aristoteles concedit, cum sint uoluptates rationales, eum iis gaudere summe.

In eo, quod ad ipsas uoluptates corporales spectat, Aristoteles statum neutralem accipit, ita ut denique, sicut Hans Meyer scripsit, dici possit, ut « die Lust überhaupt bewertet Aristoteles im ganzen weit positiver als Platon » [1]. Sed adhuc in libro H *Ethices ad Nic.* 11, 1152 b 15 [2] Aristoteles non longius procedit quam Plato in *Phil.* [3], cum scribat: ἔτι ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς· ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ. ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσον μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τῇ τῶν ἀφροδισίων· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαί τι ἐν αὐτῇ. Sicut eximie Philippson *Hermes* LX, p. 453 notat, hoc ἀλύπως in Aristotele non multum distat ab illo μηδετέρῳ, quod ut oppositum aeque λύπῃ atque ἡδονῇ ipse Speusippus defendit apud eundem Arist. *Eth. Nic.* K 2, 1173 a 8.

Aristoteles putat μεσότην optimum esse, si ad uoluptatem respiciamus. Ipsa moralis uirtus illi uidetur esse (*Eth. Nic.* B 5, 1106 b 27) μεσότης τις ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη. Haec μεσότης (*Eth. Eud.* B 5, 1222 a 12) occurrit ὁτὲ μὲν ἐν ἡδοναῖς (καὶ γὰρ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), ὁτὲ δὲ ἐν λύπαις, ὁτὲ δὲ ἐν ἀμφοτέραις. Et signum huius est. ut aequalis sit τῷ συμμέτρῳ (*Eth. Nic.* B 2, 1104 a 26 et 18). Proximum huic μεσότητι est, quod ipse Stagirites τὸ ἴσον uocat [4], cf. u. gr. *Eth. Nic.* B 5, 1106 a 28, E 7, 1132 a 14, *Eth. Eud.* B 3, 1220 b 33, et praecipue *Phys.* Θ 7, 261 b 18: ἀντίκειταί πως καὶ τῇ κινήσει καὶ τῇ ἠρεμίᾳ ἡ κίνησις ἡ ἐναντία, καθάπερ τὸ ἴσον καὶ τὸ μέτριον τῷ ὑπερέχοντι καὶ τὸ ὑπερεχομένῳ.

Interpretatio Aristotelica est ut reperiamus μέσας ἡδονάς uel μέσας λύπας apud Stobaeum *ecl.* II, p. 89 Meineke. Sed

(1) Id., p. 168.

(2) W. JAEGER, *Arist.*, Berlin 1923, p. 247.

(3) Philippson comparat cum *Phil.* 66 a et 53 c ss.

(4) R. PHILIPPSON, *Hermes*, LIX, p. 405 distinguit inter μέσον et ἴσον, secundum mentem Aristotelis.

μεσότης generatim aliquid positiuum fit Aristoteli, ita ut non iam status neuter, sed uoluptas ipsa sit.

Hinc iudicat Aristoteles sententias philosophorum de uoluptate (*Eth. Nic.* H 12, 1152b ss., cf. Philippson loc. laud.): obuiam it iis, qui uoluptatem malum putant (i. e. Speusippus), et eodem modo iis, qui uoluptatem summum bonum credunt (Eudoxus, Aristippus). Aristoteli uoluptas bonum uidetur quoad intellectualis esse potest, sed non bonum summum, cum semper bonum subiectum sit, unde εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος, i. e. « sunt et prudentis propriae uoluptates ».

De statu neutro in *Philebo*, siue ἀηδίᾳ.

Duo sunt status neutri, qui in *Philebo* distingui possunt: alter status medius inter uoluptatem et dolorem, alterum efficit intelligentia non conturbata a uoluptate.

Hic status ab intelligentia effectus examinandus est nobis Duobus sensibus definitur : contra uoluptatem. ἀηδία siue ἀηδονία est, contra λύπην est ἀλυπία. Hi quattuor termini (ἡδονὴ ἀηδία, λύπη ἀλυπία) non confunduntur, et Plato dicit in nostro *Phil.* 43 c ἀλύπως διάγειν non esse idem ac χαίρειν [1], et reciproce non possemus dicere ἀηδίαν esse idem ac λύπην.

Haec duplex oppositio simplex fit cum paria contrariorum confunderentur, ita ut ἀλυπία idem ac χαίρειν, et ἀηδονία idem ac λύπη uideretur, cum doctrina noua de uoluptate apud Epicurum coorta fuisset. Platoni et Aristoteli uoluptas γένεσις erat, sed postea, inde ab Epicuro et contra Cyrenaicos philosophos (Diog. Laert. X, 136, cf. Epic. fr. 1 Bailey), uoluptas fit καταστηματική, quod efficit ut dolore carere (ἀπονία) iam intra uoluptatis fines sit. Τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, scribit magister horti (Diog. Laert. X, 128, cf. fr. 60 Bailey-Stob. *flor.* XVII, 35), ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ⟨ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν⟩, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. Videntur Epicuro malae uoluptates actiuae: ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν..., ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν (Diog. Laert. X, 131). Voluptates mentis tantum pos-

(1) Cf. PHILIPPSON, *Hermes*, LX, p. 469.

sunt hominibus satisfacere, dicit Epicurus, memor quidem uerborum *Philebi*, cum exercitium mentis uoluptati adimat id, quod infiniti habeat (Id. X, 145).

Sed cum quaestio uoluptatis sic posita fuerit, doctrina Platonis iam non comprehendi potuit. Hominibus non placent sententiae nimis subtiles, et cum Epicurus bellator pro uoluptate haberetur primus, oblitum est Platonem iam in *Phil.* 43 d ss. usque ad doctrinam de uoluptate καταστηματικῇ processisse, cf. 46 c. Quattuor termini confusi sunt et omnes crediderunt dolorem oriri, ubi uoluptate careas, et uoluptatem iam esse, ubi uacatio doloris incipiat (1).

Liquet iam cur *Philebus* parum compertus recentioribus fuerit et quomodo apud fere omnes antiquitatis philosophos praeter Aristotelem oblitus remanserit. Locus 66 a, de quo disputauimus, paradoxum continet: oppositio inter νοῦν et ἡδονήν tanta est, ut νοῦς tantum ubi ἡδονή defecerit existere possit, νοῦς autem ualere solum potest, ubi imperat uacatio uoluptatis, quam Plato hoc puncto temporis ἀ-ηδίαν uocauit.

P. S. Nuper Harold Cherniss *AJPh* 68. 1947 p. 228 n. 58 iudicat Augustum Diès omne punctum tulisse hoc tam tractato loco: "Certainly Diès' reading has more authority and makes better sense tan any of the many emendations so far proposed". Sed quaestio videtur non tam cito dirimenda.

Salamanca.

ANTONIO TOVAR.

(1) Non est huius loci disputare, quae AUG., *De ciu. Dei*, XIX, 1 s. secundum Varronem de uoluptate, quiete, dolore adfert.

Sur l'ancien évêché de Sirmium

L'institution ecclésiastique métropolitaine, on le sait, s'établit à partir du IV[e] siècle en Orient, c'est-à-dire dans l'ensemble des territoires correspondant aux trois grands patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople. Elle fut plus tardive en Occident. Dans la partie de l'Empire romain dont l'appartenance politique oscilla, au IV[e] et au V[e] siècles, entre l'Occident et l'Orient et dont la condition religieuse participa de ces vicissitudes, bien que relevant toujours en droit de Rome, c'est-à-dire dans l'Illyricum oriental, l'organisation ecclésiastique se modela assez exactement sur celle de l'Orient. Il cesse d'en être ainsi lorsque l'on passe de l'Illyricum oriental, autrement dit de l'ensemble de provinces qui resortissaient civilement à la préfecture dont le titulaire était désigné par ce nom, à l'Illyricum occidental, qui, bien que ne faisant, à certains points de vue, géographiquement qu'un avec son voisin, était rattaché à la préfecture du prétoire d'Italie. Dans le premier, qui engloba les diocèses civils de Macédoine et de Dacie, soit la majeure partie de la péninsule balkanique, les évêchés des simples cités se subordonnèrent aux métropoles fixées aux chefs-lieux des provinces, qui elles-mêmes furent placées. comme dans l'Orient asiate et égyptien, dans l'obédience d'Eglises de rang supérieur, primaties ou exarchats, telles que Thessalonique, Justiniana Prima ou Sardique (1), dont les prérogatives sont attestées ou

(1) Thessalonique est hors de cause, au moins comme vicariat pontifical. Justiniana Prima est une primatie ou un exarchat créé par le pouvoir impérial, mais ratifié par le Pape. Je me permets de renvoyer pour la situation de ces deux sièges à mon volume sur *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris 1918), p. 369 seq. et

apparaissent du moins, quand elles ne le sont pas d'une façon irréfragable, comme d'une haute probabilité.

En Illyricum occidental c'est-à-dire dans le diocèse civil de Pannonie, il est intéressant de noter que certains sièges, sans qu'ils aient jamais possédé, à une époque où l'appellation reste inconnue à la moitié occidentale de l'Empire, le titre métropolitain, ont cependant tenu une place ou joué un rôle qui en fait comme des métropoles et même parfois plus. L'évêché de Salone par rapport aux autres évêchés de Dalmatie a bien tenu un rang ou exercé une action qui est celle d'un siège métropolitain, et l'on a cherché à démontrer, dans un travail paru il y a une dizaine d'années [1], qu'il avait peut-être été, un instant seulement, promu à la position de vicariat apostolique, dont l'autorité assez mal définie, se serait étendue au-delà de la Dalmatie même.

Il ne serait peut-être pas sans intérêt de montrer que Sirmium, métropole civile de la Pannonie IIe et la plus grande ville de toute la région pannonienne et moesienne, — car, pannonienne, elle était extrêmement voisine de la Moesie, — a eu, elle aussi, une situation spéciale, qui en fait, ecclésiastiquement parlant, plus qu'un siège épiscopal ordinaire, même si aucun titre particulier ne lui a jamais été officiellement reconnu.

Sirmium, devenue, du fait de l'institution de la Tétrarchie, résidence impériale, *sedes imperii*, un des tétrarques, Galère, en ayant fait son quartier général [2], et maints empereurs s'y étant succédé après lui, Sirmium entre peu après dans l'histoire chrétienne avec un véritable éclat, puisqu'on y voit, en 304, conquérir la gloire du martyre son évêque Irénée [3],

---

385 seq. J'ai cherché à mettre en lumière l'existence momentanée d'une primatie à Sardique dans un récent article des *Mélanges* à la mémoire de Mgr. Petit, archevêque catholique d'Athènes.

(1) J. Zeiller, *Une ébauche de vicariat pontifical sous le pape Zosime* (*Révue Historique,* t. CLV, 1927, p. 326-332).

(2) Dioclétien a d'ailleurs, avant lui, pris ses quartiers d'hiver dans cette ville, qui avait été déjà la résidence de l'empereur Probus. Cf. W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie* (Paris, 1946), p. 131.

(3) Passion, une des meilleures de la région illyrienne, *Bibliotheca hagiographica graeca,* II, 948 ; *Bibliotheca hagiographica latina,* 4466. Cf. Ruinart, *Acta sincera,* p. 432 ; *Acta Sanctorum*, mars, III, p. 555-571.

un des diacres de celui-ci, Demetrius (1) qui devait devenir, en subissant d'ailleurs une complète transformation légendaire, un des héros les plus illustres de l'hagiographie orientale, les cinq Vierges dites canoniques (2), la vierge Basilla (3) et un chrétien de condition inconnue, Secundus (4), puis, à une date peut-être de quelques années postérieures, un laïque d'humble condition, le jardinier Sineros ou Sinerotas (5) et une femme, Anastasie, martyrisée un 25 décembre (6), dont la légende a fait une sainte de Rome, où la concurrence de la fête de Noël n'empêcha pas de l'honorer, et dont on fait encore aujourd'hui mémoire à la deuxième Messe de la Nativité. L'on pourrait ajouter à cette liste le groupe célèbre de martyrs connu sous le nom des Quatre Saints Couronnés, qui ne sont pas de Sirmium même, mais de sa banlieue immédiate (7).

Ainsi le siège de Sirmium tient-il une place particulièrement honorable dans l'hagiographie chrétienne primitive. Cela n'eût pas suffi pour autant à lui en conférer une spéciale dans la hiérarchie ecclésiastique. Mais il est frappant de voir, en 325, lors du concile de Nicée, que l'évêque de Sirmium Domnus, qui y était présent, figure dans les listes des signataires sous le nom, non pas de son siège, mais de sa province, Δόμνος Παννονίας ou *Domnus Pannoniae* ou *Pannoniensis* (8). Qu'il s'a-

(1) *Martyrologe syriaque*, 9 avril.

(2) *Martyrologe hiéronymien*, même date.

(3) *Ibid.*, 29 août.

(4) *Ibid.*, 15 juillet.

(5) *Ibid.*, 15 juillet. Sur la date de son martyre, probablement dans les premières années du règne de Galère, je crois encore devoir renvoyer à mon volume, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris, 1918), p. 87-89.

(6) *Martyr. hieronym.*, à cette date.

(7) Sur les Quatre Couronnés, en réalité les Cinq sculpteurs de la Fruska-Gora, dont on trouvera la Passion *Acta Sanctorum*, novembr., III, p. 748-784, il existe une littérature abondante, dont mon volume précité donne l'indication jusqu'à l'année 1918. Depuis lors, il faudrait encore au moins signaler le travail d'ailleurs antérieur d'une année à la publication de ce volume, mais dont, par suite de la guerre, je n'avais pas eu connaissance, de Mgr. Kirsch, *Die Passio der heiligen vier Gekrönten in Rom (Historisches Jahrbuch*, t. XXXVIII, 1917, p. 72-97). Cf. aussi *Rivista di Archeologia cristiana*, t. X, 1933, p. 278-285. Voir également H. Delehaye, *Etude sur le légendier romain : les Saints de novembre et de décembre* (Bruxelles, 1936), p. 64-73.

(8) *Patrum Nicaenorum nomina*, éd. Gelzer (Leipzig, 1898), p. LXIV et 56.

gisse bien de l'évêque de Sirmium, un passage de l'*Historia Arianorum* d'Athanase nous le garantit, où il est question, pour la même époque, de *Domnus Sirmi* (1). Il est frappant qu'une des listes latines l'appelle *Donus metropolitanus*. L'expression est ici certainement anachronique, car on ne peut officiellement alors parler de métropolitain dans une province d'Occident; mais qu'une copie, d'un nombre indéterminé d'années postérieure à l'événement, ait donné le titre à l'évêque de Sirmium est significatif. Il ne semble pas douteux qu'il apparut à Nicée comme incarnant au moins la province de Pannonie IIe, sinon même toute la Pannonie, où il y avait pourtant bien d'autres sièges.

Son successeur Eutherius, qui fut un des membres du concile de Sardique en 343, est indiqué dans les souscriptions de ce concile sous le titre *a Pannoniis* (2) tout comme son collègue de Lyon, la métropole des Gaules, est désigné sous le nom d'*episcopus a Gallis* (3).

Vint ensuite le temps où Sirmium incarna l'hérésie, avec Photin d'abord, en qui l'on vit un continuateur de Paul de Samosate, puis avec le successeur qu'on lui substitua, Germinius, représentant de l'arianisme. C'est dans cette période que se succèdent à Sirmium une série de synodes qui donnent à ce siège une place à part dans l'histoire des Eglises illyriennes; mais cette place tint moins à une prérogative de ce siège qu'à sa situation de résidence impériale, qui y attirait un épiscopat aulique toujours prêt à souscrire aux directives de l'empereur. Il n'en reste pas moins que l'Eglise de Sirmium se manifeste alors comme jouant un rôle de premier plan et que sa reconquête par l'orthodoxie en la personne d'Anemius, en 376 ou 377, fut comme le signe de la restauration nicéenne dans toute la région illyrienne (4).

(1) *Hist. arianor.*, 5.

(2) *Fragmenta historica*, de saint Hilaire, II (cf. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Klasse*, Bd. 166 s. Abhandlung 4 [Vienne, 1910], p. 23, n. 40 et p. 39).

(3) Lettre d'Athanase aux évêques de Mariote (Feder, op. cit., p. 51).

(4) Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 144-145.

Aussi bien est-ce l'expression de « tête de l'Illyrie » que l'on voit Anemius appliquer lui-même à son propre siège, en donnant, le premier, sa signature au concile d'Aquilée en 381 : « *Caput Illyrici non nisi civitàs est Sirmiensis ; ego igitur episcopus civitatis sum* » (1). L'emphase de cette déclaration semble trahir de la part de l'évêque le désir d'affirmer un droit, désir qui pourrait être en rapport avec une situation nouvelle créée par la cession de l'Illyricum oriental à l'Empire d'Orient. Thessalonique, chef-lieu de la préfecture d'Illyricum oriental, prit alors un relief particulier, qui valut à son évêque une position privilégiée : il devint vicaire du Pape, patriarche d'Occident, pour les provinces ecclésiastiques passées a l'Orient. L'évêque de Sirmium n'aurait-il pas voulu, en présence des changements qui venaient de se produire, maintenir à sa cité épiscopale, sinon le rang, du moins le prestige dont, comme résidence impériale, elle avait joui auparavant dans tout l'Illyricum sans distinction ? En tout cas, on constate qu'Anemius est nommé immédiatement après Acholius de Thessalonique dans la lettre que le concile de Cosntantinople, en 382, écrit à celui de Rome réuni la même année (2), et il semble d'autre part qu'à ce concile de Rome les deux prélats prennent part comme chefs respectifs de l'épiscopat d'Illyricum oriental et d'Illyricum occidental (3), ce qui n'empêche pas d'ailleurs les Eglises pannoniennes de subir à la même époque l'attraction d'Aquilée (4), sinon même de Milan (5). Sirmium apparaît de la sorte comme à la fois plus et moins qu'une métropole ordinaire, n'en possédant même pas le titre et son évêque faisant cependant un peu figure d'exarque ou de primat.

(1) Cf. les Actes du concile d'Aquilée, *Gesta concilli Aquileiensis*, dans Saint Ambroise, entre l'*Epistula VIII* et l'*Epistula IX* (*Patr. lat.* XVI, 916-939).

(2) Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 9.

(3) *Ibid.* Cf. Saint Jérôme, *Epist. 86, ad Eustochium* (*Patr. lat.* XXII, 881).

(4) L'évêque arien Valens de Mursa a essayé d'obtenir l'évêché d'Aquilée, et le concile tenu dans cette ville en 381 est surtout un concile de l'Italie du Nord et de l'Illyrie Occidentale. Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 365.

(5) Intervention de Saint Ambroise dans l'élection d'Aremius de Sirmium et peut-être dans la tenue du concile de Sirmium en 378 et direction effective par lui du concile semi-illyrien d'Aquilée ; cf. *ibid.*, p. 328 seq.

La courte période où, par suite du rattachement politique, opéré en 424 ou 437 (1), de la Pannonie à l'Orient, la préfecture du prétoire fut momentanement transférée de Thessalonique à Sirmium dut voir, en raison de ce transfert, le prestige de la ville et par la même du siège épiscopal accru.

Mais ce ne fut pas pour longtemps. En 448 Sirmium succombait sous l'assaut des Huns (2). Relevée, il est vrai, de ses ruines et reprise par Théodoric aux Bulgares, qui s'en étaient emparé vers l'an 500 (3), elle n'a laissé de son histoire, entre cette date et celle de 582, où elle fut de nouveau détruite par les Avares (4) aucune trace qui permette de déterminer d'une façon nette sa situation d'alors dans la hiérarchie. Le plus probable est, en vertu de la Nouvelle CXXI, qui incorporait le lambeau de Pannonie appartenant encore à l'Empire à l'obédience ecclésiastique de Justiniana Prima, qu'elle ait été subordonnée à cette nouvelle primatie. Le siège épiscopal qui avait joui quelque temps d'un si grand prestige sinon d'une autorité officiellement reconnue en Illyricum, finit ainsi son existence dans l'obscurité d'une des périodes les plus sombres de l'histoire de ce pays.

Paris.

JACQUES ZEILLER.

---

(1) A l'occasion soit des fiançailles soit du mariage de Valentinien III avec Eudoxie, fille de Théodose II : cf. IORDANIS, *Rom.*, 329 : CASSIODORE, *Varia,* XI ; *Chronic.,* ainsi que les Chroniques de Prosper d'Aquitaine et de Marcellin aux années indiquées. A noter cependant que E. STEIN, *Untersuchungen zur spätrömischen Verwaltungsgeschichte (Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge, Bd. LXXIV, 1925, p. 347 seq.), et *Der Verzicht der Galla Placidia auf die Präfektur Illyricum* (*Wiener Studien,* XXXVI, 1914, p. 344), se refuse à admettre alors une cession même passagère de l'Illyricum occidental à l'Orient.

(2) PRISCUS, *Fragmenta* ('Ιστορία Γοτθική), 8, p. 302, éd. Dindorf.

(3) CASSIODORE, *Chronic.*, ann. 504.

(4) MÉNANDRE, *Excerpta de Legationibus Romanorum ad Gothos,* c. 21, et *Excerpta de Legationibus barbarorum ad Romanos,* c. 29-34 ; JEAN D'EPHÈSE, *Hist. eccles.* ; cf. THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *Historia,* I, 1, et THÉOPHANE, *Chronographia.*

Les peintures de la crypte de Tavant [1]

Les découvertes des fresques de l'église de St. Nicolas à Tavant en 1945 — qui sera l'objet d'une étude spéciale d'un savant français — invite en même temps à reprendre les problèmes des peintures de la crypte au même endroit.

Il y a trois problèmes qui se posent: l'identification iconographique des sujets, l'idée d'ensemble et la date,

***

On sait que dans l'abside de la crypte se trouve *le Christ en Majesté*, dans une mandorla portée par deux anges. Mais c'est immédiatement à droite et surtout à gauche du Christ que nous nous trouvons en face des énigmes. La peinture de la niche de droite représente, selon toute probabilité, *l'offrande d'Abel et de Caïn.* La main de Dieu accueille l'agneau du juste qui est debout [2], tandis que son frère est accroupi, plein de haine, lui tournant le dos. On voit actuellement seulement la tête de Caïn.

De l'autre côté, la peinture est aujourd'hui presque effacée. Elle pouvait représenter la *Chute des mauvais Anges*. Nous trouvons une représentation analogue à Vic [3]. Leur orgueil et leur désobéissance forme un contraste frappant avec la dévotion d'Abel — ce contraste moral est un des principes de la disposition des sujets dans l'ensemble de la crypte.

[1] Le présent article est un résumé rapide d'une étude, entreprise en France en 1946-7, qui sera publiée en tchèque.

[2] Il est difficile d'admettre l'interprétation de Melville Webber qui voit ici un moine; cf. MELVILLE WEBBER, *The frescoes of Tavant*, dans *Art studies* 3 (1925), p. 88.

[3] JEAN HUBERT, *Vic* dans *Congrès archéologique de France 1931* (Paris 1932) p. 561-565. On y trouve aussi l'explication de cette iconographie.

Dans la première travée du Nord de l'abside se trouve *le Crucifiement de St. Pierre*, très typique : la croix est debout, le Saint y est attaché, avec sa tunique, la tête en bas. Un bourreau à sa droite, à peine visible, perce la main de l'apôtre d'un clou, tandis que l'autre, situé au-dessus de la première colonne, lie ses pieds. L'emplacement et l'attitude du deuxième bourreau rappelle de nouveau une peinture de Vic, la sculpture de la lunette septentrionale de la façade occidentale de l'église de Saint-Pierre d'Aulnay (1) et surtout le crucifiement de la lunette méridionale du portail de l'église de Pont-l'Abbé-d'Arnoult (2).

Symétriquement au Crucifiement de St. Pierre se trouve un autre saint étendu sur la croix latine en position horizontale. Qui est ce saint ? Nous ne possédons aucune liste des reliques de l'église. La recherche dans les documents littéraires de Marmoutier et du diocèse de Tours ne nous mène pas à des résultats positifs (3).

(1) Cf. A. KINGSLEY PORTER, *Romanesque sculpture of the pilgrimage roads*, Boston 1923, VII, 983. La sculpture date du 3e quart du XIIe siècle. Cf. PAUL DESCHAMPS, *La sculpture française à l'époque romane*, Firenze-Paris 1930, p. 70.

(2) PORTER, l. c., VII, 1005.

(3) L'église de St. Nicolas fut bâtie sur la terre donnée par Thibault, seigneur de l'Ile-Bouchard, à l'abbaye de Marmoutier en 987 (cf. *Archives départem. Indre-et-Loire*, H 332 et 335). Marmoutier demeure la patronne de l'église, comme le montrent, en outre, les recettes des dîmes, datées vers 1300 et publiées dans le *Recueil des historiens de la France, Pouillés de la province de Tours*, Paris 1903, p. 16 et 39 (XIVe s.). Il est donc probable que l'abbé de Marmoutier a pu donner des reliques ou des *brandea* à son église comme par ex. l'avait fait l'abbé Guillaume en 1105 au vicomte Joscelin. Sur les reliques de Marmoutier nous sommes assez bien renseignés par la description de la dédicace de la basilique de Marmoutier par Urbain II, le 10. 3. 1095 (PL 151, 273-276) et par l'inventaire du 14. 5. 1505, publié par DOM RABORV, *Histoire de Marmoutier*, Paris 1910. I, p. 545-547.

Du culte des saints nous pouvons nous faire une idée assez complète à l'aide des calendriers; un fragment du calendrier pour Cormery, un autre prieuré de Marmoutier, datant du commencement du XIIe s. (Tours, bibl. munic., ms. 89, f. 3-6 v. Cf. LEROQUAIS, *Les psautiers manuscrits latins*, Mâcon 1940-41, II, 228-9) ; le calendrier, dans le *sacramentaire de Marmoutier* du milieu du XIIe s. (Paris, Bibl. nat., ms. lat. 9431, fol. 70-131 v : cf. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et missels manuscrits*, Paris 1924, I, 217-219); enfin le *bréviaire de Marmoutier* du XIIIe s. (Tours, bibl. munic., ms. 153,

Le rapprochement iconographique donne les chances les plus probables à *Saint André.* Il est, en effet, très souvent lié à Saint Pierre. Nous trouvons par ex. les deux frères à côté du Christ dans les arcatures de la façade de l'église de Jussy-Champagne (1).

Sur la voûte opposée un chevalier se défend de son bouclier et de sa lance contre une femme dans un costume séduisant. C'est *peut-être* la *Tentation* (2).

---

fol. 8-205 v — cf. LEROQUAIS, *Les Bréviaires*, Paris 1934, IV, 207-208). Dans ce bréviaire il y a aussi une miniature de Saint André crucifié sur la croix latine (fol. 200).

(1) Comme une curieuse coïncidence on peut noter le fait suivant. Parmi les saints crucifiés nous trouvons Saint Théodore, un solitaire du IVe s. de Tabenne en Egypte ; cf. D. J. GUÉNEBAULT, *Dictionnaire iconographique*, Paris 1850 (éd. MIGNE). col. 798-9. Or, dans les Mémoires de Foulque Nerra, le comte d'Anjou nous parle de sa fondation de l'abbaye de Saint Nicolas à Angers, promise dans une tempête redoutable à son retour de Terre Sainte

Le premier abbé Baudry (Baldricus), moine de Marmoutier, a bientôt quitté cette abbaye, «*eremumque furtim petiit, ac postremo ad Maius Monasterium repatriavit, apud Tabennensium monasterium vitam finivit*» — cit. dans MABILLON, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Luccae 1739, lib. LVII, 5, ad annum 1032 (T. IV, p. 349). Ce texte énigmatique est interprеté par Mabillon même, vers l'an 1020 : Baldricus : «*paulo post praefecturam cessit vitae solitariae desiderio, secessitque ad cellam Maioris Monasterii Tavennas dictam*», (IV, p. 250). À son tour, Dom Martène nous dit que Baudry « exécuta son dessein en quittant son abbaye pour se retirer à Tabenne parmi les solitaires d'Orient. Il s'exerça premièrement dans une solitude, où se sentant par cette épreuve avoir assez de force pour remettre son dessein à exécution, il vint à Marmoutier, apparemment pour en demander la permission à son abbé et à ses frères, laquelle ayant obtenue il se rendit à Tabenne, où il finit saintement sa vie dans les exercices laborieux de la pénitence» (*Histoire de l'abbaye de Marmoutier,* éd. C. CHEVALIER, Tours 1874, I, p. 287). L'historien plus moderne de Marmoutier, Dom Rabory, y voit aussi le fameux centre monastique d'Egypte et sait que «cet exemple fut imité par d'autres moines de Marmoutier dans les temps qui suivent» (*Histoire de Marmoutier,* Paris 1910, I, p. 109). S'il en est ainsi, la présence des reliques de Saint Théodore à Marmoutier, et peut-être à Tavant, est expliquée. Si au contraire l'interprétation de Mabillon est vraie, il faut insérer dans L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2, 3124 la notice «Tavannes, Tabennensium, monastère, où mourut vers 1032 Baldric, abbé de Saint Nicolas d'Angers. Mabillon Ann., IV, 379» (recte 349) sous le mot «Tavant».

(2) L'interprétation de M. Webber, disant que ce chevalier avec le bourreau au pieds de saint Pierre sont «des guerriers entourant le Christ en majesté» (l. c., p. 88), est erronée.

Sur la face du même pilier, ouverte sur la nef, il est facile de discerner la *Déposition du Christ de la Croix*, la peinture la plus intéressante du point de vue iconographie et composition. Malheureusement, un détail très important, la couronne d'épines, est aujourd'hui invisible. Elle serait une invention du XIII[e] s. Mais l'importance de ce détail pour la datation tardive sera fort diminuée par le fait, jusqu'ici oublié, que nous connaissons la fête, l'office et la messe de la Couronne d'épines déjà constituée *au XII[e] s.* (1).

C'est plutôt toute la composition iconographique qui pose des problèmes. Nous ne connaissons, en effet, de composition analogue ni dans la peinture romane (Saint Savin, Vic, Liget), ni dans les plus anciens vitraux (Chartres), ni dans la sculpture (Foussais, Ruffec, Silos, Compostelle, les chapiteaux dans le chœur de St. Nectaire et de la Daurade dans le musée des Augustins à Toulouse), ni dans les manuscrits (2). Cette scène traduit un magnifique vers du poème de la *caro salvifica Christi* conçu dans une liberté créatrice étonnante par l'éveil du culte de l'humanité du Christ. Il faut penser aux plus belles pages de la christologie romane et à son essor mys tique pour comprendre l'esprit de cette admirable peinture.

Les courbes violentes qui se répètent dans toute la composition formelle, le centre de gravitation asymétrique, le contrepoint de l'espace vide et plein, la tendance décorative de la croix, formée de troncs d'arbres ébranchés, avec des rameaux taillés en crossettes, tout cela nous indique non l'apogée, mais l'époque baroque romane.

On pourrait en dire autant de la peinture d'en face, qui représente la *Descente du Christ aux Limbes*. Limitée dans les moyens, mais puissante dans l'effet. adaptée admirablement à l'architecture, elle n'en est pas moins originale que la peinture précédente. La Descente de Saint-Jacques-des-Guérets, un vitrail du Mans (XII[e] s.), les sculptures dans les chapiteaux de la Daurade de Toulouse (1115-1125), de Saint-Nectaire, de

(1) Cf. le *Sacramentaire de Girone*, Paris, Bibl. nat., ms. lat. 1102, f. 1 et le *Sacramentaire cistercien*, Troyes, bibl. municip., ms. 1518, f. 78 (Leroquais, *Les Sacramentaires*, I, 330 et 341).

(2) Sur l'iconographie cf. les différentes positions de E. Mâle, *L'art religieux du XII[e] s. en France*, Paris 1922, p. 101-104, et K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Freiburg i. B., 1928, p. 476-7.

Saint-Maurice de Vienne (milieu du XII[e] s.), dans les manuscripts (p. ex. Amiens, ms. 19 également du milieu du XII[e] s.) sont plus narratives et moins dramatiques ([1]).

Sur la voûte occidentale au-dessus du même chapiteau, une figure féminine, rongée aux seins par deux serpents, se perce d'une lance. La convulsion de son corps, la tristesse désespérée de son visage sont inoubliables. Quel vice représente-t-elle?

La femme, dévorée aux seins par les serpents figurait la Luxure; une femme qui se tue, était la personnification de l'Ira. Dans l'art roman nous ne trouvons nulle part cette compénétration: à Saint-Martin d'Ardentes, au chapiteau du Tranger dans le musée de Chateauroux, sur la chapelle funéraire à Montmorillon, à Moissac, les cinq Luxures de Sainte Croix de Bordeaux, dans toutes ces figures, les femmes ont seulement des serpents aux seins.

Une instruction pour les pécheurs dans le pontifical de Poitiers ([2]) daté vers 900, dit: « *de luxuria... desperatio futuri generatur* » (fol. 23v). Il est donc probable que la source de cette représentation de la Luxure est la catéchèse morale ([3]).

Par un contraste nouveau nous trouvons symétriquement, du côté sud, une sainte, un chef-d'œuvre de la peinture romane. Le noble geste, rappelant la Vierge au moment de l'Annonciation ou près de la Croix de son Fils, la piété majestueuse de sa figure, l'émotion profonde de tout son être permettent de l'identifier avec la *Mater misericordiarum*, comme nous le lisons dans le calendrier du *Sacramentaire de Marmoutier* à la fête de son Assomption (fol. 110).

Par un deuxième contraste, elle peut représenter la nouvelle Eve, car on trouve la première femme vis-à-vis. C'est *Travail des protoplastes:* Adam bêche la terre, Eve file la que-

([1]) Pour les autres détails iconographiques, cf. A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Strasbourg 1936, p. 245-9; E. MÂLE, l. c., p. 104-5 et 114-5; K. KÜNSTLE, l. c., p. 498-500.

([2]) Paris, bibl. Arsenal, ms. 227, fol. 7v: *Incipit ordo qualiter publice vel specialiter agitur modus paenitentiae secundum censuram ecclesiasticam.* — Pour la date cf. D. A. WILMART, *Notice du Pontifical de Poitiers,* dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft,* IV (1925), p. 48-81.

([3]) La Luxure est accompagné par le Désespoir a Vézelay; cf. E. MÂLE, l. c., 375-7.

nouille. Elle porte une coiffure archaïque mais une ceinture, qui apparaît dans la sculpture vers le milieu du XII^e siècle. Leur *Chute* est racontée par les deux peintures opposées dans la nef.

Peut-on chercher une relation entre la Luxure et le Sagittaire sur la voûte opposée? C'est possible : les *Allegoriae in universam sacram scripturam*, un répertoire exégétique résumant les opinions précédentes et compilé probablement par Garnier de Rochefort († après 1216) (1), désigne « Onocentaurus » comme *luxurians*. Pareillement il symbolise pour Garnier de Saint Victor († 1170) les *lubrici* (2). Enfin l'arc est interprété comme *occulta malitia* (Garnier de Rochefort) et pour Saint Bernard, les flèches sont symbole du diable (3).

Mais il est plus probable que c'est le signe du Zodiaque. En ce cas, il faut le lier avec la peinture au-dessus du même chapiteau, dans la troisième travée. Deux figures semblables, vêtues du bliaud court, portent une poutre. M. Webber y voit exprimé le texte de l'Apocalypse: « On me donna un roseau semblable à un bâton, en disant: Lève-toi, mesure le temple de Dieu... » (Apc. 11, 1), comme dans le Sagittaire, une des sauterelles apocalyptiques (4). Mais le bâton fut donné à Saint Jean, tandis qu'ici nous avons deux personnages et aucun Apôtre. Sur le portail de Saint-Denis et de Saint-Trophîme d'Arles nous avons aussi deux personnages semblables portant à bras levés des poutres courtes : ce sont sans doute *les Atlantes*. Ils forment dans la crypte de Tavant avec le signe de Zodiaque un exemple de la pensée universaliste romane.

Dans la voûte opposée, du côté Sud, un chevalier en costume archaïsant, perce de sa lance un démon. Son vis-à-vis est la peinture la plus énigmatique de Tavant. Les auteurs qui n'ont pas renoncé à son interprétation parlent des

(1) PL 112, 1011 faussement parmi les œuvres de Raban Maur, cf. D. A. Wilmart, *Les Allégories sur l'Ecriture attribuées à Raban Maur*, dans *Revue bénédictine* 32 (1920) p. 47-56.

(2) PL 193, 121.

(3) PL 184, 502.

(4) l. c., p. 85.

porteurs d'étendards [1]. Mais le personnage à droite porte des épis, et en plus dans sa main gauche un objet, peut-être une bourse ou une caisse. Son bliaud ouvert fâcheusement jusqu'à la ceinture, son visage inquiet indiquent qu'il s'agit d'un vice, probablement l'*Avarice*. Le personnage à gauche porte sur un bâton un objet dont les contours ont été repris [2] et par conséquent il est indéchiffrable. C'est peut-être la *Largitas* avec l'étendard victorieux. Nous aurions ici un spécimen de « Psychomachie ». L'emplacement vis-à-vis de la victoire sur le démon rend cette interprétation encore plus probable.

Les dernières travées de la nef sont décorées symétriquement par un couple d'anges portant les chandeliers, et par deux saintes, assises frontalement sur un trône, tenant dans leurs mains deux tiges. Les anges sont tournés vers l'entrée, et non vers le Christ en Majesté — ce fait seul suffit pour exclure l'interprétation apocalyptique de M. Webber [3]. Mais la scène de l'Apocalypse, découverte naguère dans l'abside de la nef, écarte définitivement cette explication.

Les deux saintes ont assurément une valeur symbolique, dont le sens sera dégagé dans la partie suivante. Quant aux tiges, je dois à mon venéré professeur, monsieur A. Grabar, une explication iconographique : la fameuse statue de Sainte-Foy de Conques a des trous dans les mains pour y mettre des fleurs.

Les faces intérieures de ces arcs sont consacrées aux scènes de la vie de *David*. Au Nord il joue de la harpe devant *Saül*. Il porte déjà la couronne; l'adaptation de la figure a l'écoinçon de la voûte et sa composition sont remarquables.

Les deux autres peintures sont plus difficiles à interpréter. La première représente probablement *David terrassant le lion*. Il n'a pas la chevelure abondante de Samson qui d'ailleurs est plus souvent figuré au dos du lion. La dernière

(1) Mme Clémence-P. Duprat, *Enquête sur la peinture murale en France, à l'époque romane*, Paris 1945, p. 22.

(2) Observation communiquée par Mlle Flandrin, l'auteur des copies de Tavant au Musée des monuments historiques de Paris. — Cette reprise est en même temps la preuve d'un nombre restreint de peintres ; on peut en admettre trois. Les mesures prises sur place ne donnent pas un résultat plausible.

(3) l. c., p. 85.

figure est communément qualifié comme un Danseur ([1]). Mais elle n'est pas plus « dansante » que les autres peintures ; d'autre part les gestes des mains et la raideur relative des plis de sa robe semblent exclure le mouvement accentué de la danse. La figure vise d'un doigt de la main gauche quelque objet, la droite semble avoir tenu deux rubans, dont on voit un reste au-dessous du poing et un autre plus haut. C'est donc plutôt *David lançant la pierre avec sa fronde*. Goliath manque comme sur un chapiteau de la porte gauche de la cathédrale d'Autun où nul doute ne peut exister sur la figure tirant avec une fronde, ou dans les Catacombes de Domitilla ([2]).

Dans les écoinçons de l'arc d'entrée il y a deux oiseaux. A la droite de l'entrée se trouve un vieillard tenant dans une main un bâton et une palme dans l'autre, la besace au côté. Il serait, selon M. A. Grabar, Saint Christophe ([3]). Ce Saint était, en effet, à l'entrée des églises, p. ex. à Saint-Sernin de Toulouse. Mais ce n'est pas ici l'entrée de l'église, il n'a pas le nimbe comme tous les saints de la crypte, et surtout il ne porte pas le Christ. C'est peut-être le *Pèlerin*, semblable à un pèlerin dans le Jugement dernier d'Autun. La route de pèlerinage de Marmoutier, de Tours à Poitiers passe à 20 km. de Tavant. On peut encore y voir un pauvre, car ils sont appelés par Saint Odilon *caeli ianitores*, analogue en cela au pauvre Lazare figurant très souvent à l'entrée des églises. Les *consuetudines* bénédictines sont pleines de remarques en faveur des pauvres.

***

Immédiatement après cette analyse se pose la question d'ensemble : y a-t-il un thème unique liant ces sujets disparates ?

([1]) P. H. Michel, dans *Les fresques de Tavant*, Paris 1944, p. 5 ; Mme Duprat, l. c., p. 25.

([2]) Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903, pl. 55. — Il faut encore une fois rejeter l'opinion de M. Webber, qui voit dans le David tuant le lion une illustration de l'Apc. 4, 5 (l. c., p. 84). Le texte parle de la victoire du Lion, du Rejeton David, c'est à dire du Christ, mais dans l'image c'est le lion qui est tué.

([3]) P. Deschamps, *Guide du visiteur*, Paris 1945, p. 36.

Les auteurs ont proposé des solutions différentes qu'il faut examiner.

M. Melville Webber cherchant « l'unité de l'idée iconographique » passe à juste titre, sous silence les éléments apocalyptiques découverts par lui-même, et dit que le thème central est *le combat spirituel*. Introduit par le Christ en Majesté, il commence par la faute, la punition et la mort des Protoplastes, il monte par le *climax* de la rédemption et finit par une *coda* brillante avec le Christ en Gloire, entouré par les anges et les guerriers. C'est donc une Psychomachie dépassant les limites de la Psychomachie de Prudence (1). En d'autres termes, au symbolisme (mieux — à l'allégorisme) de Prudence s'ajoute l'allégorisme biblique.

A une *inspiration lointaine de la Psychomachie de Prudence* pense aussi Henri Focillon, sans préciser pourtant son exécution concrète à Tavant (2).

M. Paul Henri Michel accepte la Psychomachie dans le sens plus large comme *la lutte du bien et du mal*. « Ce grand sujet (où se complaît l'art poitevin) suffit à relier entre eux les motifs les plus disparates. Après un prologue — où déjà le thème de la lutte apparaît au moins deux fois (David et le lion, la « Psychomachie ») — le drame commence par la Chute de l'homme. Assujettie au travail, l'humanité devient la proie des calamités et des vices (Sagittaire, Luxure). La Vierge, puis la Déposition de Croix nous font atteindre le fond du désespoir. Cependant le triomphe est proche : voici le suprême combat (Descente aux Limbes) et l'apaisement final (Christ en gloire) (3).

Mme Clémence-Paul Duprat indiquant les premiers résultats de ses recherches, y voit la « symbolique des catacombes qui se perpétue, en grande partie, dans l'iconographie de Tavant. Rien de plus frappant que cette figure d'Orante, à laquelle s'associe, dans un même geste d'invocation vers Dieu le chant sacré du Psalmiste, la prière ascensionnelle du danseur, celle plus intérieure des anges lampadophores,

(1) l. c., p. 88.

(2) HENRI FOCILLON, *Peintures romanes des églises de France*, Paris 1938.

(3) l. c., p. 7.

des porteurs d'étendards et jusqu'à cet effort supra-humain de ces Atlantes, puissantes cariatides du Ciel. D'autres motifs complètent ces allégories de l'assistance divine ». Ce sont les Protoplastes, issus, eux aussi, de la Bible des Catacombes. La Déposition de croix et la Descente aux Limbes sont dues à une main d'inspiration byzantine, la troisième main reproduit le prototype carolingien alémanique, la quatrième et cinquième ont peint la Vierge et la Luxure (1).

Avant de critiquer ces opinions, il faut noter qu'elles contiennent toutes des éléments justes. Mais en général: 1° elles sont partielles, 2° elles font désirer des preuves, 3° quoique ingénieuses, même édifiantes, elles sont le fruit d'une pensée moderne.

Contre la *solution de M. Webber* il convient de noter que l'allégorisme biblique a une trop longue et profonde tradition pour se mêler avec l'allégorisme de Prudence.

L'*influence de la Psychomachie* du poète espagnol du Ve s. présente des graves difficultés. Tout d'abord la notion de la psychomachie prudentienne n'est pas à confondre avec le combat spirituel, présenté par Saint Paul et cher aux écrivains spirituels chrétiens. Elle est un poème plein de péripéties, de fantaisie épique. Elle n'a pas influencé trop la pensée morale du Moyen-Age, qui continue la tradition de la recherche systématique de la philosophie antique, d'où d'ailleurs est issu Prudence lui-même. Le grand moraliste carolingien, Alcuin, l'ignore et les pénitentiels suivent leur propre histoire (2).

Dans le domaine de l'art nous connaissons 20 manuscrits de Prudence, qui s'échélonnent du IXe au XIIIe siècle, et portent 2-90 miniatures très typiques (3). Les sept vertus et les sept vices (*fides-cultura deorum*; *pudicitia-libido*; *patientia-ira*; *humilitas-superbia*; *sobrietas-luxuria*; *avaritia-largitas*;

(1) l. c., p. 20-26.

(2) Cf. TH. STEINBÜCHEL, *Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Bonn 1939; G. LE BRAS, *Pénitentiels*, dans *Dict. de la théol. cath.* XII, 1160-79.

(3) RICHARD STETTINER, *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin 1895; *Tafelband*, Berlin 1905. H. WOODRUFF, *The illustrated manuscripts of Prudentius*, Cambridge 1930.

concordia-discordia) sont personnifiés par les femmes guerrières.

Si nous essayons de rapprocher ces miniatures des peintures de Tavant, le résultat est complètement négatif. Toutes les « Vertus » de Tavant sont d'abord, des chevaliers. Les femmes, qui figurent dans l'esprit antique de Prudence également les Vertus comme les Vices, sont condamnées à personnifier la Tentation à Tavant. Le Vice unique, qui combat ici, est en réalité un Démon. La Luxure n'est pas combattante et elle présente, au surplus, un syncrétisme iconographique complètement inconnu aux manuscrits de Prudence. Nous ne trouvons ici, au contraire, aucune des scènes caractéristiques de ces miniatures. Enfin, si nous tenons compte du fait que quelques-uns des manuscrits datent de l'époque des peintures de Tavant, nous sommes autorisés à exclure l'influence lointaine, l'incompréhension d'un « prototype » d'enlumineur, et à exprimer des réserves critiques contre les prototypes manuscrits en général.

Si nous comparons entre eux les autres « psychomachies » de la peinture romane en France [1], si nous examinons les « psychomachies » des voussures des portails poitevins et saintongiens [2], des chapiteaux auvergnats et bourguignons [3], nous notons une tradition ou des traditions différentes. Il faut tout d'abord bien distinguer le combat des vertus contre les vices et les personnifications des vertus victorieuses. Le combat prudentien est très constant dans la division des vertus et des vices, très uniforme dans l'iconographie et très fidèle à la tradition antique. Sous cette forme il se trouve uniquement dans les manuscrits.

Mais nous avons, semble-t-il, une autre tradition dans les arts figurés. Ce n'est pas seulement, comme on dit, la dernière phase du combat, la victoire de la vertu. C'est toute l'évolution de ce genre qui est étroitement liée à l'évolution

(1) Saint-Gilles, Saint-Jacques-des-Guérets, Vic, Saint-Martin de Laval, Méobec.

(2) Cf. l'excellent article de M. Paul Deschamps, *Le combat des vertus et des vices sur les portails romans de la Saintonge et du Poitou*, dans le *Congrès archéol. de France 1912*, II, p. 309-324.

(3) P. Deschamps, *La sculpture...*, p. 32, 47, pl. LIII.

des idées morales (d'où les différences du système des vertus). C'est son origine, antérieure à la poésie dramatique de Prudence. C'est enfin tout l'esprit symbolique qui se sépare de la symbolique prudentienne: l'idéalisation progressive des vertus et la réduction des vices à la forme du démon, de la bête ou enfin d'un monstre ridicule. La doctrine théologique y travaille, tandis que le poème de Prudence ne change pas.

Pour Tavant, en particulier, c'est le monachisme bénédictin qui a inspiré ces peintures morales. Le rôle de la femme, la rigueur virile, l'austerité et l'ascèse active, exprimées dans les peintures, en sont des preuves. Il suffit de lire des passages de Pierre Damien († 1072) ou le *De victoria Verbi* de Rupert de Deutz († 1135), une théologie morale de l'histoire du monde, pour s'en rendre compte.

La *lutte du bien et du mal*, comme voudrait H. P. Michel, est trop générale pour spécifier le sens particulier de cette lutte à l'époque romane, et trop imprécise dans l'application à Tavant.

La Luxure, l'image du châtiment supraterrestre, peut-elle représenter l'humanité, proie des calamités? Le sens du Sagittaire est problématique, l'interprétation de la Vierge et de la Déposition de Croix semble un peu forcée.

Dans l'*explication de Mme Duprat* il faudrait d'abord bien distinguer les questions d'origine, de tradition et d'influence iconographique d'une part, et les problèmes de l'interprétation et du style d'autre part. Quant au sens même de l'ensemble, n'est-ce pas un peu audacieux de voir la prière personnifiée dans les porteurs d'étendards, et dans les atlantes une prière supra-humaine?

Quel est donc le thème qui relie tous ces sujets? Il faut tout d'abord constater qu'il y a certains groupes iconographiques: une série *biblique* (les scènes de David, du Paradis, de la Passion, le Christ en gloire avec les anges), une série *morale* (les vices, la tentation, le démon), une série *hagiographique* (Saint Pierre, la Vierge, les Saintes) et deux représentations *cosmiques* (les Atlantes et peut-être le Sagittaire).

Si nous cherchons les *analogies* pour cet *ensemble*, nous ne trouvons rien de complètement identique. Mais ce qui importe c'est, que nous trouvions ces éléments surtout sur les chapiteaux romans, et dans les psautiers. Ici n'existe aucun

lien intime entre les thèmes [1]. Mais ils se trouvent également sur les façades des églises du Sud-Ouest où leur sens est plus serré : c'est une tendance universaliste, c'est le commencement de la synthèse future qui réunit les thèmes des secteurs principaux de la vie spirituelle romane.

D'après cela, il faut répondre que nous avons à Tavant *un inventaire de la pensée universaliste romane*, *des échantillons iconographiques tirés du domaine biblique, moral, hagiographique et cosmologique qui constituent la conception du monde de l'époque. En ce cas il n'existe pas un thème unique, précis, complet, reliant ces sujets.*

Après cela la question se pose différemment. Est-ce qu'il y a des motifs qui sauraient expliquer le *choix et l'ordonnance spécifique* pour l'ensemble de Tavant? Pourquoi a-t-on préféré ces sujets à d'autres?

Pour répondre à la question ainsi formulée, il faut s'en tenir aux données archéologiques. Le fait capital est que les peintures se trouvent dans la *crypte*. Or, la crypte a servi au *culte des reliques* ou à la *sépulture* de personnages illustres. Il faut donc examiner les deux possibilités.

On connait l'influence du *culte des reliques* sur le plan des églises. N'a-t-il pas influencé le décor? Les cryptes, destinées au culte des reliques portent, pour la plupart, des scènes de la vie des saints ou des légendes (Saint-Savin, Berzé-la-Ville, etc.). La crypte de Tavant est absolument en dehors de cette série.

Mais les reliques présentent, outre ces éléments *biographiques* un autre intérêt. C'est *la liturgie* qui constitue un ensemble des idées qui exercent une influence extraordinaire sur les esprits de l'époque. C'est tout d'abord la *fête* du Saint, très souvent avec la vigile et l'octave. C'est ensuite la *dédicace* de l'église ou consécration de l'autel. C'est enfin *l'office* de l'anniversaire de la dédicace, de la translation ou de la déposition.

A Tavant nous avons un crucifiement de Saint Pierre et probablement de Saint André; le patron de l'église est Saint Nicolas, auquel on ne trouve aucune allusion dans la crypte. L'étude de l'*office* des deux Apôtres ne nous donne pas d'appui suffisant. Passons donc à la dédicace.

[1] Cf. LEROQUAIS, *Les psautiers manuscripts...*, Mâcon 1940-41.

Les dédicaces des églises sont en France, au XI^e et XII^e s. un phénomène très fréquent plein d'éclat et de solennité. Marmoutier à son tour a developpé en ce moment une activité architectonique étonnante. L'analyse des *rites* de la dédicace ([1]) nous autorise à exclure l'hypothèse d'une illustration des fonctions. C'est plutôt la *partie eucologique* et le *psautier* qui nous donne une certaine probabilité d'une formation de la mentalité de l'époque. Nous avons, en effet, cet ensemble d'idées. L'édifice, qui sera le lieu de la présence spéciale de Dieu et de la déposition des reliques vénérées, doit être tout d'abord, libéré de l'action du démon. Les exorcismes parlent de la faute des protoplastes, de la mort et de la victoire du Christ. Les éléments du monde matériel (l'eau, le sel, le vin, les cendres), évoquent par leur nature cosmique la puissance créatrice et salvatrice de la main de Dieu. Ensuite le rite exprime la sépulture des reliques. L'antienne invite les Saints à prendre leurs sièges; un cortège solennel se développe, invitant les Anges par une autre antienne à la joie. La déposition des reliques est accompagnée d'un souvenir de la déposition du saint corps du Christ, et jusqu'au XI^e siècle on mettait réel-

([1]) A cause du manque des documents nécessaires du diocèse de Tours, il a fallu entreprendre une enquête épineuse, d'abord sur la *tradition* de la dédicace. Elle se reconstitue au moyen du *Sacramentaire gélasien* (PL 74, 1138-1141), du *« Sacramentaire gallican »* (PL 72, 531-535), du *Sacramentaire de Gellone* (éd. Martène, *De antiq. eccl. rit.*, Antverpiis 1736, I, 2, 13, *ordo* I, col. 681-687), *ordo Egberti* (éd. Martène I. 2. 13, *ordo* 2, col. 687-695), *ordo XLI* d'Andrieu (*Les Ordines romani du haut Moyen-Age*, I, Louvain 1931 — le texte dans PL 138, 1015-1018). Ces documents datent du VIII^e-X^e s.

Pour le XI^e et XII^e s. ont servi les représentants des différentes familles des deux pontificaux de la France centrale, un de *Chartres* (Paris, bibl. nat., ms. lat. 945, fol. 45-68), l'autre *de Sens* (Paris, bibl. nat. ms. lat. 934, I, 10-31); un curieux pontifical de *Cahors* (Paris. bibl. nat., ms. 1217, f. 1-20); le pontifical de *Reims* (bibl. municip., ms. 341, f. 101-146), et le pontifical d'*Avranches* (Paris, bibl. nat., ms. lat. 14832, f. 93-115) de la famille anglo-normande; le pontifical de Trèves, à l'usage de Cambrai (Paris, bibl. nat., ms. lat. 13313, f. 140-167) et un autre de la même provenance, adapté à l'usage de Saint-Germain-des-Prés de Paris (bibl. nat., ms. lat. 13315 fol. 53-91) de la famille germanique; enfin le texte romain reconstruit dans Andrieu, *Le pontifical romain au Moyen-Age. I. Pontifical romain du XII^e s.*, Città del Vaticano 1938, p. 176-195.

lement avec les reliques dans le *sepulcrum* une *particella* eucharistique ([1]).

L'église devient « la forteresse de Dieu », d'où Dieu protège ses fidèles dans leurs difficultés et combats, comme il protégeait jadis David contre le lion, contre Saül et Goliath. C'est surtout le psautier qui exprime dans le rite et dans l'office de la dédicace cette pensée.

Pour comprendre le sens de cette cérémonie rien de plus instructif que *les commentaires* ou *les sermons* contemporains à ce propos ([2]). Ils se résument par une phrase classique de S. Pierre Damien : « *Quae scilicet omnia idcirco in dedicatione ecclesiae visibiliter admiscentur, ut nos eorum mysticum intellectum in mente nostra recondere doceamur. Et quia nos utique sumus ecclesia, per visibiles species atque corporeas mystice designantur quae spiritualium virtutum nobis inesse debeant sacramenta* ». Les fidèles sont, en effet, le temple de Dieu, ils doivent continuer la lutte contre le démon. Dieu et les Saints les aideront à l'emporter sur le mal. Les vices les plus combattus dans ces sermons sont la luxure et l'avarice.

C'est peut-être l'ensemble de ces idées qui a inspiré d'une façon très large les peintres de Tavant au moment où il a fallu décorer la crypte abritant les reliques.

Examinons maintenant la deuxième hypothèse : *la crypte funéraire.*

La piété envers les défunts est une caractéristique de la spiritualité bénédictine. On connaît les prescriptions de la règle de S. Benoît, comme les légendes de Saint Grégoire. On sait que par l'initiative des moines de Cluny fut instituée

([1]) Dans les rites secondaires, dans la bénédictions de la Croix et des linges, nous avons d'autres allusions à la Déposition. Est-ce que c'était la présence de la croix sur l'autel qui a empêché de peindre la Crucifixion sur les murs ?

([2]) Nous avons une tradition très fidèle des commentaires, fondée par Remy d'Auxerre († 891) *Tractatus de Dedicatione ecclesiae* (PL 131, 845-866), reprise par Yves de Chartres († 1115), *Sermo IV De sacramentis dedicationis* (PL 162, 527-535) ; c'est à ce specialiste dans la matière que fait des emprunts l'ex-bénédictin Nicolas secrétaire instable de S. Bernard (PL 144, 897-900 faussement parmi les œuvres de S. Pierre Damien). S. Pierre Damien nous donne un sermon typique de la Dédicace (PL 144, 908-912). Une application semblable pour les moines en fait S. Bernard (PL 183, 517-536).

la fête des défunts; Dom Martène revendique ce mérite pour Marmoutier (1). Mais nous avons un témoignage pour Tavant même: Urric, procureur de Tavant, a commis des injustices envers les âmes des morts; après deux monitions inutiles, il fut maltraité par deux frères défunts d'une telle façon, qu'il resta malade jusqu'à sa mort (2).

La *cura defunctorum* comprend *absolutio, commendatio animae,* l'office, les messes, la sépulture et les suffrages. La *commendatio animae* a une iconographie ancienne (3); il convient de noter que aussi l'ensemble des autres rites funéraires était riche en idées pour influencer les esprits.

Les origines de *l'office des défunts* sont obscures; il se forma probablement au VIIIe s. (4). Mais pour le XIe et XIIe s. nous sommes assez informés (5). Dans ces textes nous trouvons beaucoup de points de contact avec l'iconographie de Tavant.

L'ancienne oraison « Libera », une sorte de litanies, dans l'*ordo commendationis animae* dit: « *Libera, Domine, animam, servi tui, sicut liberasti David de manu regis Saul et de*

(1) D'après GLABER RODULPH, *Histor.* V, 1, les moines de Marmoutier célébraient la messe avec une telle piété, que le diable perdait chaque jour quelques âmes. Ce fut, pour S. Odilon le motif d'introduire a Cluny, la fête des défunts, qui s'est répandue bientôt dans toute la chrétienté. *Statutum Odilonis* (PL 142, 1037-1038), *Consuetudines cluniacenses*, S. Pierre Damien et Jotsald attribuent cette prière fervente aux moines de Cluny.

(2) B. BARTHOLOMAEUS, *De rebus gestis in Maiori Monasterio* (PL 149, 411-412). Barthélemy était abbé de Marmoutier en 1064-1085. (*Acta sanct. ord. s. Ben.* VI, 2, 384). Notons que Thibault de l'Ile-Bouchard, *ultimi iudicii diem fortiter expavescens*, avait fait la fondation du prieuré de Tavant, que son petit-fils Bouchard demanda d'être enterré à Tavant, comme plus tard l'abbé Pierre de Gascogne († 1117) et Bouchard V († 1184).

(3) Cf. DACL 4, 427-455; L. GOUGAUD, *Une oraison protéiforme de l'ordo commendationis animae*, dans *Rev. bénéd.* 47 (1935), p. 8-11.

(4) Cf. J. LECLERCQ, *Un ancien recueil de leçons pour les vigiles des défunts*, dans *Rev. bénéd.* 54 (1942), 16-41; MORIN, *Le règlement ecclésiastique de Berne*, dans *Rev. bénéd.* 51 (1939), 37-52.

(5) Psautier à l'usage de Cormery (Tours, bibl. municip., ms. 89 f. 9 ss.); Pontifical de Chartres (Paris, bibl. nat., ms. lat. 945, fol. 73); *Ordo qualiter agendum sit quando quis ingreditur in viam universae carnis,* dans MARTÈNE, *De ant. eccl.*, rit. III, 12, col. 1082-1083; *Commendatio animae,* dans *Diurnale d'Amiens* (Paris, bibl. nat.. ms. lat. 13221, f. 94 ss.); *officium in die sepulturae defuncti* dans « missel de Poitiers » (bibl. municip., ms. 70, f. 181-187); *officium omnium mortuorum* dans ms. 134 de la bibl. municip. de Douai.

manu Goliae ». La libération « de ore leonis » est aussi fréquente dans les rites funéraires. A plusieurs reprises on a chanté l'antienne : « *Subvenite sancti Dei, occurrite angeli Domini suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu altissimi. Chorus angelorum suscipiat eum...* » (Diurnale d'Amiens). On a prié le Christ : « *Libera me, Domine, de viis inferni, qui portas aereas confregisti, visitasti infernum et dedisti eis lumen...* » (texte dans Martène l. c.). On a demandé à chaque fois l'intercession de la Vierge.

L'esprit de ces prières est bien exprimé dans deux belles oraisons. La première est la bénédiction du tombeau dans le « Missel de Poitiers » : « *Deus qui fundasti terram et formasti celos, qui omnia sideribus statuta fixisti, benedic* » etc. La bénédiction du cimitière (ms. de Chartres) est pleine de préoccupations morales : « *Deum inultorem criminum, Deum sordium mundatorem, Deum qui concretum peccatis originalibus mundum adventus sui nitore purgavit, fratres carissimi supplices deprecemur, ut contra diaboli furentis insidias fortis nobis propugnator assistat... Extinguatur antiqui serpentis machinamentum; et invidia et cum omnibus fraudibus suis diaboli turma propellatur...* ». Comme on voit, la pensée de la fin de la vie humaine résumait toute l'économie de la pensée divine : la création du monde et de l'homme, son assistance admirable, la rédemption du Christ. Dans l'idée vivante de la « communio sanctorum » on a imaginé le cortège des anges, accueillant les défunts parmi les saints, dans la béatitude du bienheureux mendiant Lazare. On a invoqué la protection des saints dans cette lutte dernière, tout en pensant à la lutte de l'église militante.

Cette série d'idées est aussi capable de nous donner une explication des sentiments, qui ont formé les peintres de Tavant, s'il s'agit de la crypte funéraire. Notons encore, que la crypte pouvait bien servir aux deux buts ; on peut imaginer, d'après les analogies, un tombeau à l'entrée de la crypte, où un personnage distingué a choisi la place de son repos éternel, pour être près des sépulcres des saintes reliques.

En conclusion, il semble, que c'est *la liturgie commémorative ou funéraire, qui a guidé le choix des thèmes iconographiques pour la crypte de Tavant.* Elle donnait justement une inspiration, pas une détermination, pas un programme précis,

envisagé pour une illustration systématique. La liturgie, en effet, se servant du psautier et du symbolisme biblique, pleine de dramatisation et de vie sacrée, entendue à cette époque presque exclusivement au sens moral, c'est le cadre, où ces thèmes disparates sont intelligibles. Les données historiques et archéologiques rendent cette hypothèse encore plus probable.

***

Pour la datation on est parti de l'incendie du prieuré en 1069 ou 1070 (1). Mais à tort, parce que les fresques se trouvent dans l'église paroissiale de St. Nicolas et non dans l'église du prieuré, dédiée à Notre Dame. Le premier document de cette église ne date que du 1223, lorsque « *Gaufredus, tunc temporis prior beate Marie de Tauento... concessit.... Iohanni, personae beati Nicholai de Tauento, domum* ».. (2). L'église était donc administrée par le clergé séculier, mais la patronne était l'abbaye de Marmoutier.

Après l'incendie de l'an 1069-70, qui a ravagé tout le bourg, l'abbé Barthélemy envoyait à Tavant deux moines, « *ad reparationem ecclesiae et officinarum et aliarum rerum procurationem, qui aliquandiu magnas angustias ibi pertulerunt* » (3). Leur travail était probablement terminé vers 1090, puisque nous y trouvons à cette date le prieur Adelelme (4).

C'est donc après cette année qu'on peut supposer la construction de l'église paroissiale. Mais le style de l'architecture, celui des chapiteaux et des autres détails ont amené un spécialiste de l'architecture tourangelle, l'abbé G. Plat, à la date 1125 environ (5). Les difficultés avec la reconstruction du prieuré, les nombreuses entreprises de l'abbaye de Marmoutier d'autre part et la population restreinte du bourg ren-

(1) Archiv. départ. Indre et Loire, H 335; cf. Martène, *Preuves*, f. 295, et *Marmoutier*, I, 420; Mabillon, *Annales*, V, 57, p. 22.

(2) H 333.

(3) H 335.

(4) Carré J. X. de Bousserolle, *Dictionnaire géographique, historique et biographique d'Indre et Loire*, Tours 1884, t. VI, p. 115.

(5) G. Plat, *L'art de bâtir en France des Romains à l'an 1100*, Paris 1939, p. 70.

dent la date du deuxième quart du XII^e s. probable. L'église et la crypte furent peintes par le même atelier, la crypte probablement après l'église.

Résumons encore les données formelles et iconographiques. Le mouvement passionnée, la légèreté de l'esquisse (la Vierge, le Sagittaire), les raccourcis optiques, la composition raffinée, le jeu des courbes et des couleurs sont des signes de l'époque avancée. De même les parties modernes des costumes, et d'autre part, les archaïsmes voulus (l'écu rond à la partie haute, le bliaud long, etc.).

Le changement dans l'iconographie de la Déposition et de la Descente accusent une liberté résolue. Le culte de la Vierge n'est pas encore arrivé à tout son éclat. Tout l'ensemble, formé de groupes, où chaque peinture revendique un sens autonome, nous place entre l'ordonnance paratactique romane et l'ordonnance syntactique gothique. C'est l'époque de la recherche, qui se sert de la tradition, librement et délibérément, mais qui annonce en même temps l'époque nouvelle.

En considérant tous ces éléments historiques, archéologiques, formels et iconographiques, c'est *le milieu du XII^e s.* qui pourrait répondre à ces conditions.

Prague.

JOSEF ZVĚŘINA.

ERRATA

p. 12 lin. 13: loco *ist* lege *its*

p. 29 lin. 22: loco ἁγίου lege ἅγιον

p. 29 lin. 23: loco ἁγίον lege ἁγίου

p. 34 lin. 4: loco προκασχόντος lege κατασχόντος

p. 100 lin. 3: loco *prole* lege *proie*

p. 248 lin. 20: loco fig. 56 lege fig. 4

ad p. 266 fig. 1ª et 2ª: loco *Laultray* et *Langfray* lege *Lauffray*

p. 298 lin. 26: loco *Sévérin* lege *Sévérien*

p. 311 lin. 15: loco παντοκράτωρ lege αὐτοκράτωρ

Imprimi potest: Romae, 23 Febr. 1948. E. Herman S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 25 Febr. 1948 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

INDEX VOLUMINIS XIII-1947

MISCELLANEA GUILLAUME DE JERPHANION